ПОРФИРИЙ

*

СОЧИНЕНИЯ

*



ББК 63.3(0)32
П60

ISBN 978-5-288-05156-2

От составителя и переводчика

Мы рады представить читателю самый значительный корпус сочинений Порфирия на русском языке. Выбор публикуемых здесь произведений обусловливался не в последнюю очередь мерой малодоступности их для русского читателя; поэтому в том не вошли, например, многократно издававшиеся: *Жизнь Пифагора*, *Жизнь Плотина* и *О пещере нимф*. Для самостоятельного издания мы оставили также логические трактаты Порфирия, требующие отдельного, весьма пространного комментария, неуместного в этом посвященном этико-теологическим и психологическим проблемам томе. В основу нашей книги положено французское издание Э. Лассэ (Париж, 1982).

Я весьма благодарен Татьяне Исааковне Смолячковой, Вадиму Михайловичу Линейкину и Григорию Юрганову, оказавшим неоценимую помощь в подготовке этой книги; без деятельного участия этих людей она не увидела бы свет.

В Приложении даю две статьи больших немецких ученых (в переводе В. М. Линейкина), которые помогут читателю сориентироваться в круге освещаемых Порфирием вопросов.

Т. Г. Сидаш

ПОРФИРИЯ ОТПРАВНЫЕ ТОЧКИ [В ДВИЖЕНИИ] К УМОПОСТИГАЕМОМУ (СЕНТЕНЦИИ)

ЭННЕАДА ПЕРВАЯ. ТРАКТАТ ВТОРОЙ

1 (32)[1]. Иные добродетели у гражданина, иные — у человека, восходящего к созерцанию, которого благодаря этому [его устремлению] называют теоретиком, и иные добродетели — у теоретика, ставшего совершенным, уже достойного ви́дения, — у ума самого по себе, очистившегося от души.

Добродетели политические состоят в умерении страстей и следовании на практике разумности должного; а поскольку цель этих добродетелей состоит в том, чтобы сделать нас безвредными для близких в нашем общении с ними, то они называются политическими, так как взаимообъединяют граждан. «Рассудительность (φρόνησις) относится к разумному, мужество — к духовному[2], целомудрие заключено в согласии и созвучии раздражительного и разумного, справедливость же состоит в том, чтобы каждая из этих [душевных сил] делала ей свойственное, начальствуя или будучи подначальной»[3].

2 (8). Добродетели того, кто хочет продвинуться к созерцанию, состоят в поставлении себя вне

[1] Цифра вне скобок обозначает нумерацию сентенций по Guitrie, в скобках — по Lamberz.

[2] Θυμούμενον — гневному, раздражительному.

[3] Плотин. *Эннеады*, I. 2. 1, 16–21. Здесь и далее, цитируя своего учителя, Порфирий не всегда буквален, вольно или невольно привнося тем самым свою трактовку в цитируемый фрагмент.

здешнего, а потому называются очищениями: они состоят в воздержании от действий, видимых в сфере тела и ему [телу] симпатических. Очищения восхищают душу к сущностно сущему, в то время как гражданские добродетели украшают душу смертного человека; добродетели политические предшествуют очистительным, ибо тот, кто сам по себе отстраняется от какого-либо совместного с телом поступка, должен быть украшен, — а потому рассудительность состоит в том, чтобы не мнить ничего вместе с телом, но совершать исключительно самостоятельные действия, которые осуществляются благодаря чистому мышлению; «целомудрие состоит в том, чтобы не становиться подобострастным телесному; мужество — в том, чтобы не бояться отделиться от телесного, [мня,] будто [смерть толкает тебя] в пустоту и не-сущее; в то время как [на самом деле] ничто не противно властвующему Логосу и Уму»[4]. Гражданские добродетели умеряют страсти, имея целью жизнь, согласную с природой, созерцательные же добродетели [учат] бесстрастию, их цель — уподобление Богу.

Есть разница между очищением и бытием чистым; следовательно, очистительные добродетели могут рассматриваться двояко: как очищающие [еще замаранную пороком] душу и как пребывающие с уже очищенной душой, ибо цель очищения — чистота; но поскольку и очищение, и чистота состоят в отделении от всего чуждого, то благо есть нечто, отличное от очищающегося. Если очищающееся, прежде чем стать чистым, было благо, то очищения достаточно [для достижения

[4] Плотин. *Энн.*, I. 2. 3, 13–19.

блага], ибо оставшееся будет благом. Но природа души не была и не есть благо [как таковое], однако она может быть причастной к благу и благовидной; будь душа самим благом, она не возникла бы во зле. Благо души состоит в единении со своим породителем, и зло — в соединении с позднейшими вещами[5]. Зло так же двойственно: одно представляет собой соединение с этими [низшими] вещами, другое — перебор в страстях (μετὰ παθῶν ὑπερβολῆς). Потому-то гражданские добродетели обязаны своим именем и честью тому, что они освобождают от одного из этих зол, очистительные же добродетели обладают большей честью, ибо освобождают от зла душевного. «Следовательно, когда душа чиста, она соединяется со своим Родителем, и ее добродетель после ее обращения состоит в знании и ведении Сущего; не потому, чтобы она не имела его сама по себе, но потому, что без того, кто прежде нее[6], она Его[7] не увидит»[8].

3 (9). Но есть и третий род добродетелей — тот, что после очистительных и гражданских: это добродетели души, действующей умно. Здесь мудрость и рассудительность состоят в созерцании того, чем обладает Ум, справедливость же, как деятельность, свойственная душе, — в следовании Уму и в действиях, направленных на Ум, целомудрие — в близком к Уму обращении, мужество — в бесстрастии, благодаря которому душа

[5]Ср.: Плотин. *Энн.*, I. 2. 4, 1–12.

[6]То есть без Сущего или Ума; здесь, как и в издании Плотина, первую Ипостась мы будем обозначать с прописной буквы и в именах, и в местоимениях, а вторую и третью Ипостаси — только в именах.

[7]То есть Благо.

[8]Плотин. *Энн.*, I. 2. 4, 15–23.

уподобляется тому, на кого взирает и чья природа бесстрастна. Эти добродетели столь же взаимообусловлены, сколь и другие [низшие добродетели][9].

Есть и четвертый вид — добродетели парадигматические: те, что суть в Уме; они превосходят душевные добродетели — как [умные] образцы превосходят душевные подобия, ибо в Уме суть разом все образцы [тех добродетелей, что есть по отдельности в душах]: «Рассудительность в Уме есть точное знание; мудрость — знающий ум, целомудрие — обращенность к себе, а занятие своими делами как раз и есть свое дело[10]; мужество есть [само] тождество, пребывание чистым в себе силою превосходства.

Итак, мы имеем четыре рода добродетелей: парадигматические добродетели Ума, сопутствующие его сущности; добродетели Души, вперившейся в Ум и наполненной его созерцанием; добродетели человеческой души, очищенной и очищающейся от неразумных страстей тела; [наконец,] добродетели души, которая, укрощая неразумное мерой и делая страсти размеренными, украшает человека. Обладающий бо́льшими добродетелями необходимо обладает в скрытом виде и меньшими, но не наоборот»[11]. Обладающий высшими добродетелями не станет применять низшие только оттого, что ими обладает, но воспользуется ими, лишь если вынудят обстоятельства. Ибо, поистине, различным родам добродетелей соответству-

[9] Ср.: Плотин. *Энн.*, I. 2. 6, 24–27.

[10] То есть в дольнем занятие «своими» делами есть, по существу, занятие делами тела; в горнем же, занимаясь своим делом, Человек подлинно занимается собой.

[11] Плотин. *Энн.*, I. 2. 7, 1–21.

ют разные цели. И цель политических добродетелей состоит в том, чтобы, умеряя страсть, действовать согласно природе. Цель очистительных добродетелей — чтобы, усвоив меру, совершенно отстранить душу от страстей. Цель созерцательных добродетелей — настолько воссоединить душу с Умом в деятельности, чтобы забыть об отстранении от страстей; цель же парадигматических уже не вне Ума, но в его сущности. Потому-то осуществляющий практические добродетели становится дельным человеком, становящийся совершенным в добродетелях очистительных — человеком демоническим, или благим демоном; осуществляющий умные добродетели становится богом, парадигматические же — Отцом богов. Нам следует особенно заботиться об очистительных добродетелях, понимая, что мы можем обрести их еще в земной жизни, благодаря чему взойти и к более славным добродетелям. Нам должно, насколько это возможно, овладеть очищением, состоящим в отстранении от тела и неразумных страстных движений.

Но необходимо сказать и о том, как может стяжать душа чистоту и до какого предела простирается очищение. Во-первых, основанием и опорой очищения является знание себя, сознавание того, что ты есть душа, сущая в чуждом и иносущном. Во-вторых, когда человек убедится в этом, он должен собрать себя в своем внутреннем месте, стремительно рванувшись из тела и отделив себя от страстей. Тот, кто непрерывно работает чувствами — пусть даже без пристрастия и удовольствия, — все равно отвлекается [от умопостижения] телесной заботой и тем самым привязывается к телу; к тому же, претерпевая удовольствия и печали, [исходящие от] чувственных ве-

щей, душа и ее сила склоняются к симпатии к телу. Вот от этого-то происходящего от симпатии к телу состояния и следует особенно очищать душу. «Чтобы беспрепятственно достигнуть этого, душа примет необходимые удовольствия исключительно ради исцеления от страданий и освобождения от трудов. Следует извергнуть страдание [из души]; если же [для кого-то] это невозможно, должно кротко сносить его, ослабляя отсутствием симпатии. Следует, посильно умеряя гнев, возмочь извергнуть его совершенно, если же это [кому-либо] не удается, то не должно добровольно смешиваться с ним, но предоставить иному невольное, которое само по себе мало и бессильно. И страх да будет извергнут, ибо нечего бояться, однако ж и здесь будет невольное, значит, следует пользоваться гневом и страхом во исправление и назидание (ἐν νουθετήσει). Всякое же дурное желание должно быть изгнано. Пищей и питьем душа будет обладать не как собой, естественными любовными радостями — не как произвольным, разве что в меру сонного полета воображения. Умная душа чистого человека будет совершенно очищена от всех страстей. Она даже пожелает, чтобы то в ней, что движется в отношении к неразумным страстям тела, двигалось несимпатически и неосознанно (ἀπροσέκτως), так что непосредственное движение [этой ее части] будет разрешено[12] присутствием разумного. Следовательно, когда очищение продвинется вперед, борьбы не будет, но достаточно и присутствия логоса. Худшее смирится (αἰδέσεται) [перед лучшим], укорит себя (ἐπιτιμῆσαι) за слабость и будет недовольно своим

[12]Здесь употреблен глагол λύω, и «разрешать» я здесь употребляю в значении «отпускать», «освобождать от».

движением как таковым, если оно возмутит покой (ἡσυχίαν) его господина»[13]. Пока душа даже умеренно страстна, ей следует продолжать движение к бесстрастью; совершенно же бесстрастна душа, искоренившая саму симпатию с телом, ибо тело обретает власть, когда разумное слабнет, а страстное получает движение.

ЭННЕАДА ПЕРВАЯ. ТРАКТАТ ДЕВЯТЫЙ

Что природа связала — то и разрешает, что связала душа — и освобождает душа; природа ввязала тело в душу, душа же сама ввязалась в тело. Значит, дело природы — освободить тело из души и дело души — освободиться из тела.

Смерть двойственна: известная всем состоит в освобождении тела от души; философская же смерть — в освобождении души от тела; и не всецело следует одна за другой.

ЭННЕАДА ВТОРАЯ. ТРАКТАТ ЧЕТВЕРТЫЙ
О МАТЕРИИ

4 (26). Отделяясь от сущего, мы порождаем не-сущее [материи]. Обладая сущим, мы предварительно мыслим [несуществование Единого]: отделяя себя от сущего, мы не мыслим того не-сущего, что сверх сущего, но порождаем [не-сущее материи], мысля ложь, находясь в состоянии несущего, оказавшись совершенно вне себя. И как каждый может стать причиной своего восхождения к тому Не-сущему, что сверх сущего, так мо-

[13] Нетрудно заметить, что этот отрывок вмещает чуть ли не все основные понятия эллинистического аскетизма. Ср.: Плотин. *Энн.*, I. 2. 5, 7–24 и 27–31.

жет стать и причиной своего нисхождения к тому не-сущему, которое приникает к сущему снизу.

ЭННЕАДА ТРЕТЬЯ. ТРАКТАТ ШЕСТОЙ
О БЕССТРАСТИИ БЕСТЕЛЕСНЫХ

5 (19). Бестелесное не обозначает одну и ту же родовую общность, как, например, тело, но означает чистоту, существующую благодаря лишенности тела. Потому опять же ни сущим, ни не-сущим ничто не препятствует быть[14]; имеют место и те, что существуют прежде тела, и те, что существуют вместе с телом, и отделимые, и неотделимые; и те, что суть благодаря себе, и иные, ввязанные в бытие [и нуждающиеся в нем], и те, что сами суть энергии, самодвижные жизни, и те, что сопутствуют жизни, те, что суть качественные энергии. Так что когда говорится «бестелесное», то не [называется] посредством утверждения, что́ оно есть, но [обозначается] посредством отрицания, что оно не есть.

6 (17). Душа есть сущность невеличинная, нематериальная, бессмертная; ее бытие есть жизнь — та жизнь, которая в ней из нее самой.

7 (23). Есть то, сущность бытия чего есть жизнь, и то, чьи страсти суть жизни и чья смерть состоит в определенного качества жизни, а не в полной лишенности жизни, ибо это ее состояние не приводит ее к совершенной безжизненности.

8 (18). Иное претерпевание — тел, иное — бестелесного. Претерпевания тел ведь совершаются благодаря изменению: усвоения же (οἰκειώσεις) и претерпевания души суть энергии, не подобные ни

[14]Речь идет здесь, видимо, о двух видах бестелесного: идеях и абстракциях.

нагреванию, ни охлаждению тела. Поэтому если всякое претерпевание совершается благодаря изменению, то дóлжно утверждать, что все бестелесные вещи бесстрастны. Ибо те вещи, что отделены от материи и тел, таковы же в своих энергиях [как и в своей сущности]; те же, что оказались близки к материи и телам, хотя сами по себе и бесстрастны, посылают страдать тех, при которых созерцаются. «Ибо в случае, когда живое существо ощущает, душа подобна гармонии, отделимой от своего инструмента, гармонии, которая движет настроенные струны, тело же подобно гармонии неотделимой. Причина, по которой она движет живое существо, состоит в том, что последнее одушевлено, душа подобна музыканту, [заставляющему гармонически звучать свой настроенный инструмент], поскольку он обладает гармонией в себе. Ударяемое чувственными восприятиями тело подобно настроенным струнам. Ибо не гармония издает звук, но струна. Музыкант же движет ее согласно гармонии в нем. Тем не менее, даже захоти того музыкант, струна не зазвучит музыкально, если ей не скажет гармония»[15].

9 (7). Душа привязывает себя к телу — посредством обращенности к тем претерпеваниям, что от него, и освобождается опять же посредством бесстрастья.

Бесстрастность материи

10 (20). «Отличительные черты материи, согласно древним, таковы: бестелесность, иначе она была бы телом; безжизненность, ибо она не есть ни Ум, ни Душа, ни жизнь сама по себе; без-

[15] Плотин. *Энн.*, III. 6. 4: 41–43, 47–52.

видность, неразумность, беспредельность, немощность. А потому материя не есть сущее, но не-сущее, и не такое не-сущее, как покой и движение, но истинно не-сущее, эйдол и призрак (φάντασμα) объема, ибо первичное [не-сущее] в объеме; она есть скудость и стремление к ипостаси, она поставлена не в покое, при ней воображаются противоположности: малое и большое, худшее и лучшее, недостаток и преизбыток, она всегда становится и никогда не пребывает, несмотря на это, она не способна бежать [какой-либо формы], она есть отсутствие сущего. И, следовательно, все то, что материя возвещает о себе, — неправда; когда она представляется большой — она мала; она, подобно шутке (παίγνιόν)[16], бежит в не-сущее; она бежит не из места, но исчезает из сущего. Потому в себе [бытие] эйдолов [состоит] в худшем эйдоле, [в материи] как в зеркале: находящееся в одном месте представляется в другом: зеркало, кажущееся наполненным образами, не имеет в себе ни единого, но <все они> мнятся [в нем]»[17].

Страстность тела

11 (21). «Претерпевание принадлежит тленному, ибо есть путь к смерти; способное принять страсть способно и погибнуть»[18]. Бестелесные неуничтожимы; всякое бестелесное либо есть, либо нет: в любом случае оно ничего не претерпевает. Претерпевающее не должно быть таким, но изменяющимся и гибнущим благодаря качествам вещей, привходящих и творящих претерпе-

[16]Здесь имеется в виду, конечно, иллюзия, вызванная фокусником.

[17]Плотин. *Энн.*, III. 6. 7, 3–27.

[18]Плотин. *Энн.*, III. 6. 8, 9–11.

вающее[19], ибо то, что в нем[20], не изменится от случайного. Так что ни материя не страдает — ибо сама по себе бескачественна — ни те эйдосы, что при ней, эйдосы, которые входят и исходят из нее, но претерпевающее есть составленное из обоих, претерпевающее есть то, чье бытие в обоих, ведь оно созерцается в этих противоположных силах и качествах вещей привходящих. Потому-то те сущности, что имеют жизнь извне, а не от себя, живут или не живут в силу своей страдательности [но не деятельности, не благодаря себе]. Те же, чье бытие состоит в бесстрастной жизни, необходимо пребывают живыми вечно, так же и неживое бесстрастно в силу своей безжизненности. Следовательно, изменение и претерпевание имеют место лишь в составленном из материи и эйдоса: они относятся к телу, а не к материи, равно как жизнь и смерть и связанные с этими [вехами] страсти созерцаются в составленном из души и тела; ничего подобного не происходит с душой, ибо она не составлена из живого и безжизненного, но есть сама жизнь, ибо, согласно Платону, сущность и логос души есть нечто самодвижное.

ЭННЕАДА ТРЕТЬЯ. ТРАКТАТ ВОСЬМОЙ
О ПРИРОДЕ, СОЗЕРЦАНИИ И ЕДИНОМ

О мышлении, (?) или о сущем

12 (10). Все во всем. Но в то же время — особым образом в сущности каждого; в Уме — умно

[19]То есть делающих его обладающим тем или иным качеством-претерпеванием, состоянием-отпечатком.
[20]Имеется в виду материя.

(νοερῶς), в душе — разумно (λογικῶς), в растениях — семенно, в телах — призрачно (εἰδωλικῶς), в тамошнем — сверхумно и сверхсущностно.

О жизни

13 (12). Омонимия существует не только в случае тел, но и в случае многообразной жизни; ибо одно дело — жизнь растения, другое — одушевленного, третье — умного, иная жизнь — природы, иная — души, иная — Ума, иная — Тамошнего; ибо Те живут, а те, которые после Них, обладают не подобной им жизнью.

О Едином

14 (25). Многое говорится о запредельном Уму из головы (κατὰ μὲν νόσιν), но Оно созерцается в безмыслии лучше, чем в мышлении, так же о сне многое говорится в бодрствующем состоянии, однако знание его и состояние возникают только благодаря самому сну: подобное познается подобным, ибо всякое знание есть уподобление познающего [познаваемому].

ЭННЕАДА ЧЕТВЕРТАЯ. ТРАКТАТ ВТОРОЙ
О СУЩНОСТИ ДУШИ

15 (1). Всякое тело — в месте; из бестелесного же как таковового ничто не находится в месте, ибо оно таково [бестелесно] не в месте.

16 (2). Бестелесное само по себе — в силу того, что оно превосходнее всякого места — есть повсюду, причем есть не протяженно, но неделимо.

17 (3). Бестелесное само по себе не пространственно присутствует в телах, но находится в них, когда пожелает, т. е. склоняется к ним, поскольку

ему естественно склоняться. Находясь в них благодаря состоянию их тел, оно пространственно в них не присутствует.

18 (4). Бестелесное не присутствует ни в ипостаси, ни в сущности [телесного], оно не смешивается с телом, но благодаря своему склонению ипостазирует и передает [существование] определенной возможности приближения к телам. Склонение гипостазирует некую вторую силу, прилегающую к телам[21].

19 (5). Душа имеет сущность, срединную между неделимым и делимым в сфере тел, сущность же Ума исключительно неделима, тела только делимы, качества и те эйдосы, что суть в материи, делимы из-за тел.

20 (6). Не все, действующее на другое, действует посредством приближения и соприкосновения, но если имеют место воздействия посредством как приближения, так и соприкосновения, то они случайны.

ЭННЕАДА ЧЕТВЕРТАЯ. ТРАКТАТ ТРЕТИЙ
О ТРУДНОСТЯХ, ВОЗНИКАЮЩИХ ПРИ РАССМОТРЕНИИ ДУШИ

21 (27). Ипостась[22] тела отнюдь не мешает быть самому по себе бестелесному — где оно захочет и как пожелает. Ибо как не обладающее объемом[23] неуловимо для тела и есть ничто относительно тела, так и для бестелесного облада-

[21] Имеется в виду, конечно же, природа.

[22] Здесь: в смысле существования.

[23] Здесь и далее по тексту нужно иметь в виду, что в греческом языке объем и тяжесть обозначаются одним словом, так что везде, где говорится «объем», можно сказать и «тяжесть».

ющее объемом не стоит впереди него[24], но лежит пред ним как не-сущее. Бестелесное, не меняя место, переносится куда захочет (ибо только объемное существует вместе со своим местом), ведь оно не сдавливается объемами тел: только обладающее объемом может быть сдавлено и перемещено в пространстве; но то, что всецело невесомо и невеличинно, не покорено обладающему объемом и не участвует в пространственном движении. Значит, будучи повсюду и нигде, оно находится там, где оно есть, благодаря особому качеству [своего внутреннего] расположения. Благодаря этому качеству расположения [бестелесное оказывается] или сверх Неба[25], или властвует в какой-либо из частей космоса, однако даже это завоевание [определенной части космоса] не делает его видимым глазом, но его присутствие познается из его дел.

22 (28). Если бестелесное удерживается в теле, оно не замкнуто в нем, как зверь в клетке, ибо оно не может быть замкнуто в теле или охвачено телом, оно не влекомо, подобно воздуху или воде в бурдюке, но оно само ипостазирует силы, склоняющиеся из него к телу и единящие это остающееся вовне бестелесное с телом, оно само наделяет существованием силы, благодаря которым бестелесное нисходит и сплетается с телом. Итак, благодаря этому неизреченному растяжению себя бестелесное вступает в тело, ибо ничто иное не связывает его, но оно само обусловливает себя, и, следовательно, это не тело освобождает бестелесное, когда гибнет и разрушается, но само бестелесное отвращается от пристрастия [к телу].

[24] То есть не заслоняет его, не препятствует ему быть.
[25] Здесь: в смысле Вселенной.

О нисхождении души в тело и о духе

23 (29). Как то, что душа есть на земле, не значит, что душа вступила на землю, — что верно относительно тела, — но значит, что она стала возглавлять тело, вступившее на землю, так и то, что «душа в Аиде», значит лишь то, что она возглавляет эйдол, для которого естественно находиться в месте и иметь темную ипостась[26]. Так что если подземный Аид есть темное место, душа, поскольку она не отторгнута от сущего, оказывается в Аиде, будучи увлечена туда эйдолом, ибо она исходит из объемного тела в сопровождении духа (τὸ πνεῦμα), который получила из [небесных] сфер. Поскольку из-за своего пристрастия к телу душа обрела некий частичный логос, благодаря коему в течение жизни в отношении к телу такого вот качества обрела свое особое состояние, то благодаря [вышеупомянутому] пристрастию она напечатлевает свой воображаемый образ на духе и таким образом увлекается эйдолом. О душе говорится, что она — в Аиде, потому что дух имеет безобразную и темную природу. Поскольку же тяжелый и влажный дух идет вплоть до подземного места, то и о самой душе говорится, что она оказывается под землей. Так говорится не потому, что ее сущность сменила место или возникла в месте, но потому, что она восприняла состояние тела, которому выпало иметь место и, естественно, менять его. Качеством ее внутреннего расположения [к тому или иному] определяется и ее готовность воспринимать именно это вот тело, ибо чин и пространственная определенность тела, в которое входит душа, зависят от этого ее расположения.

[26] Здесь: существование.

Потому душа, имеющая более чистое расположение, срастается с телом, родственным нематериальному, т. е. с эфирным телом; когда же выступает из крепости Логоса в сферу Фантазии, то наслаждается вместе с солнцевидным телом; если она становится женоподобной и страстно настаивает на эйдосе, то ей предстоит луновидное тело. Падение же в тело, которое душа получает соответственно своей аморфности, [восприятие] эйдоса, состоящего из испарений влаги, заканчивается для души совершенным незнанием сущего, помрачением и детством. Исходя [с небес на землю], душа обладает духом, который еще затуманен влажными испарениями; исходя, она влечется тенью и тяжестью, ибо этот [смятенный] дух естественно стремится достичь внутренности Земли, если только не влеком обратно некой иной причиной. И как земляная раковина, окружающая душу, необходимо удерживает душу на земле, так и влажный дух заставляет душу влечь за собой эйдол и окружать себя им; душа пропитывается влагой, когда старается пребывать в непрерывной связи с природой — той природой, чье дело во влаге и под землей. Когда же душа старается отделиться от природы, [вокруг нее] возникает сухое сияние, безоблачное и не отбрасывающее тени, ибо именно влага, находящаяся в воздухе, образует облака, сухость же испарения производит ясность и сухость [атмосферы].

ЭННЕАДА ЧЕТВЕРТАЯ. ТРАКТАТ ШЕСТОЙ
О ЧУВСТВЕННОМ ВОСПРИЯТИИ И ПАМЯТИ

24 (16). Душа обладает логосами всех вещей, она действует в соответствии с ними, или [во вне] под влиянием иного, или сама обращает свою де-

ятельность внутрь к этим логосам. Когда ее призывает к деятельности иное, она прилагает чувства к вещам внешним, когда же она входит в себя, направляясь к Уму, то возникает в мышлении. Однако как у живого существа не бывает чувственного восприятия без претерпевания органов чувств, так [у существа разумного] не бывает ни восприятий, ни мыслей без воображения; аналогично этому: как отпечаток[27] следует за чувственным восприятием живого существа, так воображаемый образ души следует за мыслью [человека].

25 (15). Память не есть сохранение образов, но новое обнаружение заботящего [душу][28].

ЭННЕАДА ПЯТАЯ. ТРАКТАТ ВТОРОЙ
О ВОЗНИКНОВЕНИИ И ПОРЯДКЕ СУЩЕСТВ ПОСЛЕ ПЕРВОГО

Череда сущих

26 (11). Нисходя, бестелесные ипостаси делятся и умножаются вплоть до того, что начинают существовать атомарно; когда они начинают существовать атомарно, их сила слабеет; восходя же, они единятся и, собираясь в подобное, избыточествуют силой.

27 (24). В жизни бестелесных [существ] выступление [в иное] осуществляется таким образом, что предшествующее [этому нисхождению] пребывает прочно: не гибнет и не изменяется ничто из того, что производит от себя [низшие] ипостаси. Таким образом, становление ставшего [в резуль-

[27] Здесь: впечатление.

[28] Во второй части фраза темна: τῶν μελετηθέντων ἐκ νέας προβάλλεσθαι προβολή.

тате выступления бестелесных причин в иное] не сопряжено с гибелью и переменой [причины их бытия], его возникновение не было подобно рождению, причастному изменению и тлению; значит, вещи, [возникшие в результате нисхождения бестелесных причин], нерожденны и нетленны, поскольку и возникли нетленно и нерожденно.

28 (14). Если, и в самом деле, ничто не возникает беспричинно, то все рожденное имеет причиной рождения что-то иное. Однако те из порожденных, что обрели бытие благодаря становлению, по этой именно причине расторжимы и тленны. Те же, что просты, те, что не составлены и обладают бытием в простоте ипостасей, нерасторжимы и нетленны. Называя их рожденными, мы не имеем в виду их составленности, но — зависимость от некой причины. Таким образом, тела порождены дважды: во-первых, потому, что зависят от причины; во-вторых, потому, что составлены; душа же и ум порождены только как зависящие от причины, но не как составленные. Тела порождены, расторжимы, тленны, в то время как душа и ум нерожденны, несоставлены, тождественны, нерасторжимы, нетленны, в качестве рожденных же — зависят от причины.

29 (13). Все, что порождает благодаря сущности, превосходит свое порождение, и все порожденное естественно обращается к его породившему; некоторые из порождающих никоим образом не обращаются к порожденным, другие — и обращаются, и не обращаются, третьи же обращены только к порожденному и не обращены в себя.

Об обращении сущих к Первому

30 (30). Из целых и совершенных ипостасей ни одна не обращена к своему порождению, все

они устремлены к породившим их — вплоть до тела космоса: ибо поскольку последнее совершенно, то простирается[29] к умной Душе, и именно поэтому оно движется кругообразно. Душа обращена к Уму, Ум же обращен к Первому[30]. Таким образом, все существа, начиная с самого низшего, возвращаются к Нему, насколько каждое может; [всякая жизнь есть] восхождение к Нему — издалека ли, из непосредственной близости ли. Потому-то можно сказать, что [всякое живое существо] не только стремится к Богу, но и наслаждается Им, насколько может[31]. В частичных же ипостасях налична возможность склониться ко многому и обратиться к порожденному — отсюда в них и грех, и проклятое неверие[32]. Материя развращает возможностью обратиться к ней, хотя есть также возможность обратиться к божественному. Таким образом, совершенство устраивает так, что вторые оберегаются первыми и обращены к ним. Несовершенное же обращает первых к позднейшим, делает их любящими тех, что оторвались [от Высшего] прежде них.

ЭННЕАДА ПЯТАЯ. ТРАКТАТ ТРЕТИЙ
О ПОЗНАЮЩИХ ИПОСТАСЯХ И О ТОМ, ЧТО ПО ТУ СТОРОНУ

31 (41). Если нечто имеет бытие в ином и не существует само по себе, отдельно от иного, оно

[29] ἀνῆκται — в том числе и «возвращается».
[30] Ср.: Плотин. *Энн.*, I. 8. 2; II. 9. 1.
[31] Ср.: Плотин. *Энн.*, II. 2. 2.
[32] λελοιδορημένον ἀπιστία, вар.: «порицаемое непостоянство».

не может без того, в чем оно есть, обратиться в себя, чтобы познать себя, не может обратно забрать себя [у этого подлежащего], ибо оно гибнет в отрыве от своего бытия. Тот же, кто возмогает узнать себя в отрыве от того, [в чем он есть], получить себя назад [из своего подлежащего] и сделать это, не погубив себя, — тот не производит своего бытия от того, от чего он смог, не погубив себя, отвратиться ради обращения к себе и знания собственной самостоятельности. Если же зрение, да и всякая чувственная сила, не воспринимает себя самого, не существует и не сохраняется отдельно от тела и, напротив, ум, отделяясь от тела, лучше мыслит и обращается к себе, себя не губя, то очевидно, что действительность (τὸ ἐνεργεῖν) чувственных сил осуществляется посредством тела, ум же обладает действительностью и бытием не в теле, но в себе.

32 (44). Иное — ум и иное — умопостигаемое, иное — ощущение и иное — ощущаемое. Ум сопряжен с умопостигаемым, чувственное восприятие — с чувственно воспринимаемым. Однако ни чувственное восприятие не воспринимает само себя, ни чувственно воспринимаемое. Поскольку же Ум существует вкупе с умопостигаемым, то последнее постигается умом и никоим образом не чувством: лишь для ума ум есть умопостигаемое. Если же постигаемое умом есть ум, то ум для себя есть умопостигаемое; будучи умом умопостигающим, а не чувственно воспринимающим, он будет умопостигаемым; тот, кто мыслит умом, а не постигает чувством, тот есть умный. Ибо он сам есть разом и мыслящий и мыслимое — цело-нацело; дело с ним не обстоит так, как с трущим и подвергающимся трению. «Не так, что ум отчасти мыслим, а отчасти мыслит, ибо он бесчастен и есть мысля-

щий весь в целом»[33]. Целое Ума не содержит в себе никакого примысла (ἐπίνοιαν) неразумия. Дело не обстоит так, что это мыслит, а то нет, ибо в этом случае, насколько бы ум не мыслил, настолько был бы и не умен [, что нелепо]. Мысля, ум [не переходит от одного к другому], не оставляет одно, чтобы заняться другим: в этом случае он не мыслил бы того, что оставил, а тем самым оказался бы и не [всецело] умным. Если же дело не обстоит так, что он мыслит одно после другого, значит, он мыслит все. Он не мыслит тогда — одно, теперь — другое: значит, он мыслит разом все и ныне, и присно.

Он не знает ни прошлого, ни будущего, но [пребывает всецело] в настоящем, в непротяженном вневременно́м свершении, содержа при себе в тождестве все множество временно́го протяжения. Он обладает всеми вещами согласно Единому, и в Едином [обладает ими] вневременно и непротяженно. Если все это так, то в нем нет движения откуда-то и куда-то, но — деятельность (ἐνέργεια) в согласии с Единым и в Едином, избегающем всякого приращения, изменения и выхода [из своей потусторонности]. Если же множественность [Ума] существует согласно Единому и действительность [Ума] есть разом и вневременно, то мы необходимо будем полагать такую сущность[34] вечно Сущим в Едином. Это же и есть вечность, и, значит, вечность конституирует Ум (παρυπέστη ἄρα νῷ ὁ αἰών).

Есть и иной ум — не мыслящий согласно Единому, но пребывающий в переменах и движении; ум, оставляющий одно, чтобы мыслить другое;

[33] Плотин. *Энн.*, V. 3. 6, 6–7.
[34] То есть Ум.

ум делящийся, исходящий из себя, конституируемый временем. Ибо именно благодаря его движению получают существование будущее и прошлое. Душа меняет умопостигаемое, переходя от одного к другому. Это, конечно, не значит, что [когда она переходит ко второму,] первое выставляется[35] [из ума] или что второе привходит [к мышлению] извне; нет, дело обстоит так, что первое [, исчезая по видимости для перешедшего к следующему предмету мышления,] пребывает в душе в качестве прошлого, второе же, привходя по видимости извне, приходит не откуда-нибудь, но из самой души, которая движется в себе от одного к другому, рассматривая по частям то, чем она в себе обладает; она напоминает родник, не текущий вовне, но [равный себе] в кругообращении того, что имеет[36].

Это-то [круговое] движение души и создает время, так же как пребывание Ума в себе создает вечность, ибо как Ум неотделим от вечности, поскольку образует вместе с ней единую ипостась, так и время неотделимо от души[37]. Движущееся подражает вечности безмерностью своего движения, пребывающее же — времени умножением

[35] Вар.: «разрушается, изменяется к худшему», ἐξιστάμενον.

[36] Образ, похоже, отсылает к тем небольшим, существующим лишь на юге родничкам, влагу которых собирают в емкости с большой площадью испарения, в силу чего они не переполняются. Если это так, то образ с большой точностью передает смысл Плотинова учения: Океан Единого, реки Ума, родничок Души суть три формы существования Бога; далее, влага (символизирующая божественную сущность) распространяется лишь посредством испарения (т. е. энергийно), иными словами — не как само божество, но как Его отражение или благоухание.

[37] Однако же не душа от времени!

длительности своего присутствия. Поэтому некоторые считали, что в покое время постигается не хуже, чем в движении, и что вечность, как мы говорили, есть беспредельное время, при этом каждой из этих двух вещей [времени и вечности] они приписывали свойства другой. Это потому, что всегда движимое одним и тем же движением являет образ вечности постоянством своего движения, в то время как устойчиво сущее в тождестве энергии приписывается времени в силу пребывания энергии.

И наконец, временны́е промежутки в чувственных вещах различны: иное время у Солнца, иное — у Луны, иное — у Афродиты, у каждого — свое. А потому один год у Солнца, другие — у других звезд. И есть год, объемлющий иные годы, — год, соответствующий движению Души, тому движению, подражая которому движутся звезды; так как движение Души отличается от движения звезд, то так же и ее время отличается от времени любых звезд; ибо определение временно́й длительности каждой из звезд производится согласно ее пространственному движению и изменению ее [положения в пространстве].

Ум есть многое

Ум не есть начало всех вещей, ибо Ум множествен; прежде же многого необходимо есть Единое. Очевидно, что многое есть Ум, ибо умопостигаемое, которое он вечно мыслит, не есть единое, но многое; и, значит, многое и есть Ум.

Его тождественность с умопостигаемыми [содержаниями] показывается так: созерцающий ум или обладает в себе тем, что имеет созерцать, или же созерцаемое лежит в ином. Кроме того, оче-

видно, что Ум созерцает, ибо для ума мыслить и означает быть умом, и, следовательно, отняв у него мышление, мы отнимем саму его сущность. Теперь, если все это именно так, следует через уразумение познавательных способностей, благодаря которым мы приобретаем знания, проследить способ, каким созерцает Ум. Эти же [познавательные] способности в нас суть чувственное восприятие, фантазия и ум.

Тот, кто пользуется чувствами, повсюду достигает созерцания лишь посредством постижения внешних вещей, он не единится с тем, что созерцает, но увлекает из чувственного восприятия для постижения лишь отпечаток [того, что собственно существует]. Ибо когда глаз видит видимое, он не в состоянии достигнуть с ним тождества, так как он не мог бы видеть его, не находясь от него на некотором расстоянии. Точно так же, если бы осязаемое стало тождественным осязающему, то последний погиб бы. Из этого совершенно ясно, что, для того чтобы воспринять чувственное, чувства всегда движутся во внешнее. Точно так же и воображение всегда движется во внешнее, чтобы обрести образ того, что вовне; да, именно благодаря этому занятию внешним, создавая находящийся вовне образ, воображение как раз и представляет свой предмет. Итак, ни та, ни другая познавательная способность не склоняется в себя и не сосредоточивается в себе — вне зависимости от того, будет ли воспринимаемый образ чувственным или нечувственным. Не таким способом постигает ум: он склонен в себя и себя созерцает. Если бы он прекратил созерцание своих энергий, если бы перестал быть оком своих энергий, то перестал бы мыслить, и ничто вообще не предстало бы его мыслящему взору. Ибо, как относятся друг к дру-

гу чувственное восприятие и чувственно воспринимаемое, так — ум и умопостигаемое. Стремясь созерцать лежащее в материи чувственно воспринимаемое, чувственное восприятие устремляется во внешнее; ум же [, для того чтобы созерцать умопостигаемое,] собирается в себе, а не простирается к тому, что вовне его, именно поэтому кое-кто утверждал, что ипостаси ума и воображения отличаются лишь по имени, им ведь казалось, что в разумном живом существе воображение является мышлением. Так получалось, поскольку они полагали, что все зависит от материи и обусловлено телесной природой, так что и разум от них зависим; но наш ум созерцает сущности как тел, так и иных сущих, и значит, [согласно их воззрению,] он будет постигать их расположенными где-то. Но они [— умопостигаемые сущности —] вне материи и, следовательно, нигде; и значит, очевидно, что умные и умопостигаемые [сущности] суть в уме. В этом случае, созерцая умопостигаемых [существ], Ум будет созерцать себя, постигая себя, он будет мыслить, ибо постигает умопостигаемых. Если же умопостигаемые множественны — а это так, поскольку Ум мыслит многое[38], а не единое, — то он и сам по необходимости множествен. Поскольку же прежде многого — единое, то и прежде Ума Единое.

34 (22). Умная сущность подобочастна, так что сущие суть и в частичном уме, и в Уме всесовершенном. Однако во всеобщем Уме и сущие суть всецело, в частном же уме и всеобщее частно.

[38] Ср.: Плотин. *Энн.*, V. 3. 10–12.

ЭННЕАДА ШЕСТАЯ. ТРАКТАТ ЧЕТВЕРТЫЙ
О ТОМ, ЧТО ЕДИНОЕ ТОЖДЕСТВЕННОЕ СУЩЕЕ ЕСТЬ ПОВСЮДУ И РАЗОМ

О бестелесном

Бестелесные вещи в собственном смысле слова мыслятся в связи с лишенностью тела, так же и говорится о бестелесном. Бестелесны, согласно древним, материя и эйдос — тот эйдос, что при материи, когда он мыслится отдельно от материи; бестелесны также природа и силы: таким образом существуют и место, и время, и пределы. Ибо все они называются бестелесными из-за лишенности тела. Но есть и другие вещи, называющиеся бестелесными не в собственном смысле слова, не по лишенности тела, но по естественной неспособности порождать тела. Таким образом, бестелесное в первом смысле присутствует при теле, во втором — совершенно отдельно от тел и того бестелесного, что окрест тел. Ибо тела — вместе, и пределы — в телах, Ум же и умный Логос присутствуют не в месте и не в теле, они не образуют тел, не сопутствуют ни телу, ни тому, что называется бестелесным по лишенности тела. Однако если пустота понимается нами как бестелесное, то Ум не будет существовать в пустоте, ибо пустота может воспринять тело, но не способна вместить энергии Ума и быть местом энергии Ума. Последователи Зенона отвергают один из тех двух родов и настаивают на другом[39]. Видя, что бестелесное первого рода не таково, как второго, они его уничтожают, хотя им все равно приходится предполагать,

[39] Бесплотное вне тела есть то, которое отделяют от тела путем абстракции, и то, что не имеет существования вне тела.

что [бестелесное в первом смысле] есть иной род, и воздерживаться от утверждения, что якобы поскольку не существует один род бестелесного, то не существует и другой.

Об отношении между телесным и бестелесным

36 (33). Каждая вещь существует где-то, согласно своей природе, если, конечно, вообще есть такое «где-то», которое не противно ее природе. Для тела, которое в материи и обладает объемом, быть где-то — означает быть в месте. Потому-то материальное и объемное тело космоса существует повсюду и подлежит протяженности и пространственной расставленности. Умопостигаемый же космос и вообще нематериальное и само по себе бестелесное не имеет никакого объема и протяженности и вообще не находится в месте, так что бестелесное есть повсюду не пространственным способом. «Дело не обстоит так, что в одно и то же время одна его часть здесь, а другая — там» — в этом случае оно уже не было бы свободно ни от места, ни от протяженности; «но оно в целом есть там, где есть; притом дело не обстоит так, что здесь оно есть, а там его нет» — будь это так, оно содержалось бы в одном и было бы исключено из другого. «Оно не ближе к одному и не дальше от другого», ибо «ближе» и «дальше» приложимо только к вещам, существующим в месте, поскольку только они обладают мерой протяженности, поэтому [чувственный] космос существует для умопостигаемого протяженно, бестелесный же мир для [чувственного] космоса — неделимо и непротяженно. «Неделимое существует как целое во всех частях протяженного», как тождественное и единое в числе. «Непротяженное, если ему слу-

чается принадлежать протяженному и оказаться в беспредельности частей, присутствует в них как целое, не делясь, т. е. не так, что одной части [протяженного] придается одна часть [непротяженного], не умножаясь, т. е. не так, что оно становится многим, чтобы во многом присутствовать. Нет, оно присутствует как целое во всех частях объемного и как единое во всех членах множества. [Одним словом,] оно присутствует во всем множестве и объеме как неделимое, немножественное и единое в числе». [Лишь] часть, сущая в рассеянии иносущия, наслаждается его присутствием дискретно и частично; сталкиваясь с умопостигаемым и переходя от привычного к тамошнему, ей часто случается заблуждаться, приписывая той [умопостигаемой] природе собственное ничтожество, или затрудняться относительно [собственной] сущности». Значит, для величинного и множественного по природе бесчастное и простое умножается и приобретает величину, и, таким образом, оно наслаждается им как ему самому свойственно, а не как оно есть. Тому же, что по природе неделимо и просто, делимое и множественное неделимо и просто, таким вот образом [делимое] и присутствует [в неделимом], т. е. оно присутствует, согласно его природе, неделимо, просто, не пространственно, притом что оно само по природе частично, множественно и существует в месте. Таким образом, частное множественное, сущее в месте, присутствует в ином, которое существует неделимо, не множественно и не пространственно. Следовательно, в своих исследованиях мы должны ухватить отличительный признак каждой из природ, не упуская ни той, ни другой. И особенное внимание нужно обратить на то, чтобы не мнить и не воображать в бестелесном качеств, присущих

телам. Никто ведь и не приписывал телам отличительных свойств бестелесного. Ибо все привычны к телам и лишь с трудом приходят к познанию того, о чем [обычно] имеется лишь неопределенность, ибо бестелесные не постигаются непосредственно, не постигаются до тех пор, пока в человеке властвует воображение. Таким образом, говорится, что [чувственное] находится в месте и есть вне себя, насколько разрешилось в объем, умопостигаемое же не находится в месте и есть в себе, потому что не разрешилось в объем. Одно есть образ, другое — первообраз, одно обрело свое бытие в отношении к умопостигаемому, другое обладает им в себе, ибо всякий образ есть образ Ума. Следует помнить отличительные свойства обеих природ, чтобы не удивляться их различиям в соединении, если вообще следует говорить о соединении, ибо мы рассматриваем соединения не тел, но вещей, никоим образом не совместимых по отличительным свойствам их ипостасей. А потому их соединение совершенно не похоже на соединение единосущных. Это ни слияние (κρᾶσις), ни смешение (μῖξις), ни соединение (σύνοδος), ни приложение (παράθεσις)[40], но иной способ соединения, отличный от имеющего место в случае общения единосущных, способ соединения, о котором ничто чувственное не может дать никакого представления.

Совершенно непротяженно бестелесное присутствует во всех частях протяженного, хотя бы число этих частей было и бесконечно. «Оно присутствует неделимо, при этом дело не обстоит так,

[40] Не трудно заметить, что халкидонская формула христианской христологии заимствована у Порфирия почти слово в слово.

что имеется соответствие между его частями и частями бестелесного»; оно не становится множественным только от того, что оно множественным образом присутствует во множестве частей. Целое бестелесного присутствует во всей своей полноте во всех частях протяженного — и в каждой из них, и во всей его массе — не делясь и не становясь множественным, чтобы войти в какие-либо отношения со множественным, но сохраняя тождество в числе (Плотин. *Энн.*, VI. 6. 11–13). Лишь те, чья сила рассеяна, обладают умопостигаемым частично и фрагментарно. Весьма часто [эти низшие сущности], оставив свою природу, подражают умопостигаемым посредством обманчивой наружности, и мы сомневаемся относительно их природы, ибо кажется, что они обменяли ее на природу бесплотного или сущности[41].

Бесплотное не имеет протяженности

37 (34). Сущностно сущее не велико и не мало, ибо большое и малое — отличительные свойства объемного; благодаря тождеству и единству в числе оно вне величины и малости; оно не сверхвеликое и не сверхмалое, хотя и наибольшее, и наименьшее существуют благодаря ему. Мы должны отыскивать то, что сразу же и больше всего, и меньше всего, не мысля его наибольшим (ибо в этом случае мы затруднялись бы относительно того, как наибольшее, не делясь, не уменьшаясь и не сжимаясь, присутствует в наименьшем объеме), или наименьшим (ибо в этом случае мы затруднялись бы относительно того, как наименьшее,

[41] Данный абзац присутствует не во всех изданиях Порфирия.

не умножаясь, не разрастаясь, не растягиваясь, присутствует в наибольшем объеме). Мы должны мыслить обладающее сразу же и предельно большим, и предельно малым объемами, нечто созерцающееся разом и в случайном, и во всем, и в бесчисленном множестве и объеме, нечто сущее и пребывающее в себе. Ибо оно, сосуществуя с величиной космоса, имеет отличительной чертой неделимость и невеличинность; оно приходит раньше космического объема и охватывает своей неделимостью весь космос и всякую его часть. Таким же образом многочастный космос сосуществует [с этой умопостигаемой природой] во множестве своих частей, насколько это для него возможно, и, однако же, [будучи в непосредственной близости к ней,] он не может обнять ни ее саму, ни всю ее силу, поскольку она сама во всем беспредельна и невосприемлема, а, кроме всего прочего, также и потому, что незапятнанна объемом.

38 (35). Большее может отяготить меньшее, если будет связано не с вещами подобного рода, но с эйдосом других вещей посредством инаковости сущности, ибо объем есть выход из себя и раздробление силы. Значит, обладающее силой в наибольшей мере чуждо всякого объема, ибо сила восполняется, отступив в себя, и, усилившись, возмогает приобрести свойственную ей власть. Потому-то, исходя в объем, тело настолько отступает от силы бестелесного и сущностно сущего, насколько сущностно сущее не опустошается в объеме, но сохраняет, благодаря своей необъемности, величину своей силы. Как сущностно сущее в отношении к объему невеличинно и необъемно, так и телесное относительно истинно сущего бессильно и немощно. Наибольшая сила оставляет наибольший объем, так что космос, сущий по-

всюду, хотя он повсюду сосуществует с сущностно сущим, не способен вместить величие его силы. Он сосуществует с ним не частично, не величинно и не объемно. Следовательно, и бестелесное присутствует в теле не пространственно, но в силу подобия, насколько тело уподобляется бестелесному и бестелесное созерцается в теле, подобном ему. Бестелесное не присутствует в материальном, насколько последнее неспособно к уподоблению чисто нематериальному, однако бестелесное присутствует в телесном, насколько оно способно уподобляться бестелесному. Они не объединяются также посредством восприятия [телесным бестелесного, или наоборот], ибо они оба погибли бы: материальное, восприняв нематериальное, превратилось бы в него, а нематериальное превратилось бы в материальное. Значит, когда соотносятся вещи иносущные, телесное и бестелесное, они соотносятся как сила и бессилье, и между ними имеют место переходы и причастность друг другу. Вот почему космос весьма далек от силы [истинно сущего], а оно далеко от немощи материального. Срединное же, уподобляющее и уподобляемое, то, что связывает крайности, становится причиной заблуждения относительно этих крайностей в силу того, что это связующее, уподобляя, сводит совершенно различные вещи.

Об отношении индивидуальной души к Душе Всего

39 (37). «Не следует полагать, что множественность душ возникла из-за множественности тел. Прежде тел суть многие души и одна Душа, причем ее целостность не препятствует многим быть

в ней, а множественность последних не делит ее единства»[42]. Индивидуальные души разнесены, но не отсечены [друг от друга и от Души Всего]; они не дробят целого, они присутствуют друг в друге, не смешиваясь, не превращая целого в кучу; они не разграничиваются пределами и в то же время не смешиваются, так что даже не подобны многим знаниям, слитым в единой душе; они не содержатся в Душе как иносущные ей тела, но они суть качественные энергии Души, ибо беспредельно могуча природа Души, и всякая ее доля[43] есть душа, и все суть единая, причем целая, опять же помимо всех. Как не достичь бестелесного, рассекая тела (ибо такое деление будет всего лишь менять их величину), так, и деля до бесконечности душу — живой эйдос, мы не получим ничего кроме [все новых и новых] эйдосов [, но так и не дойдем до индивидуальных душ]; душа имеет [эйдетические] различия и как целое существует вместе с ними и без них. Душа содержит в себе такое сечение, и ее инаковость соседствует с ее тождественностью. И если единство тел, в которых инаковость преобладает над тождественностью, не разрушается из-за присоединения бестелесного, но в этом случае имеет место всецелое единство по сущности, разделенное качествами и иными эйдосами, то что нам следует говорить и думать об эйдосе жизни бестелесного, в котором тождественность преобладает над инаковостью, где нет того подлежащего, чуждого эйдосу, благодаря которому едины тела? Единство

[42] Плотин. *Энн.*, VI. 4. 4, 37–46.

[43] τὸ τυχὸν — это слово здесь до крайности динамично: доля — как судьба, как истекающее из ее природы — и призвание, событие, энергия.

[Души] не рассекается из-за ее соединения с телом, хотя тело во многом препятствует деятельностям души[44]. Будучи тождественной сама по себе, она сама все творит и изобретает благодаря тому, что ее энергии суть бесконечно специализированные эйдосы, [которые творят все тела и чувственный мир]. Всякая часть Души обладает силой всей Души, когда она отделена от тел, как и часть семени обладает той же силой, что и все семя. Как единичное семя, вмешавшись в материю, сохраняет логос семени, а логос семени обладает всеми силами отдельных рассеянных в материи семян, так же и предполагаемая нами часть нематериальной души обладает силой всей Души[45]. Та единичная душа, что склоняется к материи, смешивается с ней в том эйдосе, каким к ней расположена, однако она обладает силой целой Души. Единичная душа встречается с той Душой, когда, отвратившись от тела, оказывается в себе. Склоняясь же к материи, душа затрудняется во всем и лишается (χένωσις) свойственных ей сил; напротив, возводя себя к Уму, она вновь обретает полноту сил всей Души[46]; древние загадочно называли эти состояния души приличными им именами Пороса и Пении[47].

[44] Возможно, имеются в виду индивидуальные души.
[45] Ср.: Плотин. *Энн.*, VI. 4. 9.
[46] Ср.: Плотин. *Энн.*, VI. 4. 16.
[47] Ср.: Плотин. *Энн.*, III. 5. 7–9.

ЭННЕАДА ПЯТАЯ. ТРАКТАТ ПЯТЫЙ
О ТОМ, ЧТО УМОПОСТИГАЕМЫЕ СУЩИЕ НЕ ВНЕ УМА, И О БЛАГЕ

Бестелесное сущее есть во всем в полноте

40 (38). Древние, желая выразить, насколько это возможно, посредством слова отличительную особенность [истинно] сущего, когда говорили о нем «единое», тут же прибавляли к нему и «все», мысля его тем самым чувственно воспринимаемым «единым». Когда же они останавливаются на том, что это единое не лишено иного — поскольку в мире чувственном [во-первых] целое не есть все, в силу того, что оно единое, [а, кроме того,] все вещи составляют целое, — древние также прибавляли «единое, насколько оно единое», чтобы указать на то, что сущее есть все в силу того, что оно есть нечто несоставленное, и запретить нам представлять [истинно сущее] некоей кучей. Сказав, что оно повсюду, они добавляют, что оно нигде. Сказав, что оно во всем, т. е. во всех тех частных вещах, что способны принять его, они добавляют, [что оно присутствует повсюду] как всецело целое. Они вообще являют его посредством противоположностей, с тем чтобы освободить его от всех переносимых на него от тел ложных примыслов, которые лишь затемняют познание отличительной особенности [истинно] сущего.

О различии между умопостигаемой и чувственной сущностями

41 (39). Таковы[48] предикаты (κατηγορούμενα) чувственно воспринимаемого и материального:

[48] Ср.: Плотин. *Энн.*, VI. 5. 2.

оно всецело протяженно, переменчиво, составлено, образуется в инаковости, само по себе разложимо, созерцается в месте, объеме и т. п. Сущностно сущее же и нематериальное состоит само из себя, утверждено в себе, существует само по себе одним и тем же способом и осуществляется в тождестве, согласно своей сущности неизменно, несоставленно, неразложимо, не есть в месте, не растянуто в объем, оно не возникает и не уничтожается и т. п. Потому должно нам придерживаться этих определений и мы не должны менять что-либо в разности этих природ, а также слушать других, если они станут поступать так.

42 (36). Сущностно сущее[49] называют многим, в то время как оно лишено различий в месте, объеме, нагромождении, очертаниях и протяженности частей; его инаковость нематериальна, непространственна, немножественна разделенностью множеств (απληθύντῳ κατὰ πλῆθος διῃρημένον). Потому оно едино не так, как едино тело, не как место, не как объем, но оно единое многое, и, поскольку оно одно, оно — иное. Его инаковость различается и единится, ибо эта инаковость не извне, не привходящая; ибо [единое многое] не причастно к иному, но много в себе. Действуя всеми своими энергиями, оно пребывает тем, что есть, ибо вся его инаковость возникает из его тождественности, а не из различенности иных друг другу [и целому частей], что мы наблюдаем в случае тел. Последние опять же обладают единством в инаковости. В них преобладает инаковость, а единство в них извне и случайно. У сущего же преобладают единство и тожде-

[49] Ср.: Плотин. *Энн.*, VI. 5. 3 и 6.

ство, а инаковость имеет источником энергийное бытие единства. Потому [истинно сущее] умножилось в своей неделимости, [чувственно сущее же] во множестве и объеме объединилось; [истинно сущее] утверждено в себе, ибо существует в себе согласно единому и не оказывается внеположным [себе и единому]; тело же никогда не бывает в себе, так как обретает ипостась в протяженности. Значит, [единое многое] есть всеэнергийное (παντενέργητον) единое, [тело же —] объединенное множество. Итак, мы должны хорошо усвоить, каким образом то единое есть также и иное и почему опять же то многое есть также и единое, и мы не должны приписывать отличительные свойства одного другому.

Божество присутствует повсюду и нигде

43 (31). Бог[50] везде, потому что нигде, и душа везде, потому что нигде. Но Бог повсюду и нигде относительно всех тел, что после Него: дело обстоит так, потому что Он так есть и так желает[51]. (27). Ум же — в Боге, Ум везде и нигде относительно тех, что после него, а Душа — в Уме и в Боге, она повсюду и нигде в теле; тело же — в Душе, и в Уме, и в Боге, поскольку все сущие и не-сущие из Бога и в Боге, Он Сам не есть ни сущее, ни не-сущее и не есть в них, ибо если бы Он был только повсюду, то был бы всеми и во всех; но все вещи возникли благодаря Ему, поскольку Он нигде, и суть в Нем, поскольку Он везде и оставаясь иными Ему, поскольку Он нигде. Подобным же образом и Ум, сущий нигде и везде, есть при-

[50] Ср.: Плотин. *Энн.*, III. 9. 4, 3–6; IV. 5.4.
[51] Ср.: Плотин. *Энн.*, VI. 8. 4.

чина Души и того, что после Нее, он сам не есть ни Душа, ни те вещи, что после Души, и не есть в них, потому что он не только есть повсюду после себя, но и нигде; и Душа не есть ни тело, ни в теле, но причина тела, потому что относительно тела она везде и нигде. Таким образом, имеет место продвижение (πρόοδος) Всего к тому, что не может быть разом везде и нигде, но поочередно причастно тому и другому.

Человеческая душа соединена со всеобщей сущностью своей природой

44 (40). «Когда ты постигаешь неиссякаемую и беспредельно сильную сущность в ней самой, начинаешь мыслить Ипостась неутомимую и несокрушимую, ничего не лишенную», которая возвышена до того, чтобы быть в высшей степени незапятнанной жизнью, восполняться собой, быть в себе утвержденной, насыщенной собой и никогда себя не искавшей, тогда «не следует приписывать ей какое-то особое положение или отношение, ибо умалением ее до положения или отношения ты умаляешь [не ту Чистую Жизнь, но себя], ты отвращаешься от нее, избрав своим прибежищем застящее разум воображение. Достигнув этого[52], ты не сможешь ни превзойти, ни остановить, ни поставить в зависимость, ни свести ее к малому, словно бы она уже не имела, что тебе дать, истощившись в малое»[53]. Но она неиссякаема в

[52] То есть прекратив воображать о том, что следует мыслить.

[53] Плотин. *Энн.*, VI. 5. 12, 7–23: «Если ты ухватил эту бьющую ключом беспредельность в ней, природу неистощимую и неутомимую, никогда не умаляющуюся в ней,

большей мере, чем ты способен помыслить, представляя вечнотекучесть и неиссякаемость всех источников [мира]. Если же ты сможешь идти вместе с ним [— Умом] и всецело уподобиться [истинно] Сущему, ты либо перестанешь искать что-либо еще, либо, если все же продолжишь поиски, пройдешь мимо него к созерцанию чего-то иного. «Если ты не станешь искать ничего далее и остановишься в себе самом и своей сущности, ты уподобишься Всему и не замедлишь ни на чем, что от Него. Не говори: "я столький", — опустив "столький", станешь Всем. Ты и прежде был Всем, однако к тебе приступило еще нечто, помимо этого Всего[54], и [, приняв его,] ты умалился из-за того, что оно присоединилось к тебе, ибо не из сущего было это прибавление; поскольку ничто [сущее] не может быть прибавлено ко Всему»[55]. Ибо ко-

как бы переливающуюся жизнью через край, то на чем бы ты ни сосредоточился, к чему бы мысленно ни прикоснулся, на что бы ни направил взор, ты ее не найдешь там, но напротив [упустишь]. Ибо нет ничего превосходящего ее и приходящего после нее, и, опять же, ты не сможешь остановиться на чем-то малейшем, чему она не могла бы дать ничего в силу своего истощения, однако ты будешь способен двигаться вместе с ней, или, лучше сказать, родиться во Всем; не ищи далее, иначе изнеможешь и выступишь в иное, падешь долу, не видя присутствующего, из-за того что смотришь в иное» (*Плотин.* Эннеады / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005. Т. 6. С. 349–350).

[54] Как могло быть еще что-то, помимо Всего? — А так, что оно было в этом Всем возможностью не быть Всем. Так же, как в целой чашке есть возможность осколков.

[55] Плотин. *Энн.*, VI. 5. 12, 24–29: «Но если ты не будешь искать более, почему это случится с тобой? Потому что ты пришел во Все и не пребываешь в его части, ты не можешь даже сказать себе: "Я такой-то величины", ибо, уйдя от количественного, ты стал Всем, — хотя ты был Всем и прежде; но поскольку нечто иное пришло к тебе после Всего, ты умалился из-за этого прибавления, ибо то, что при-

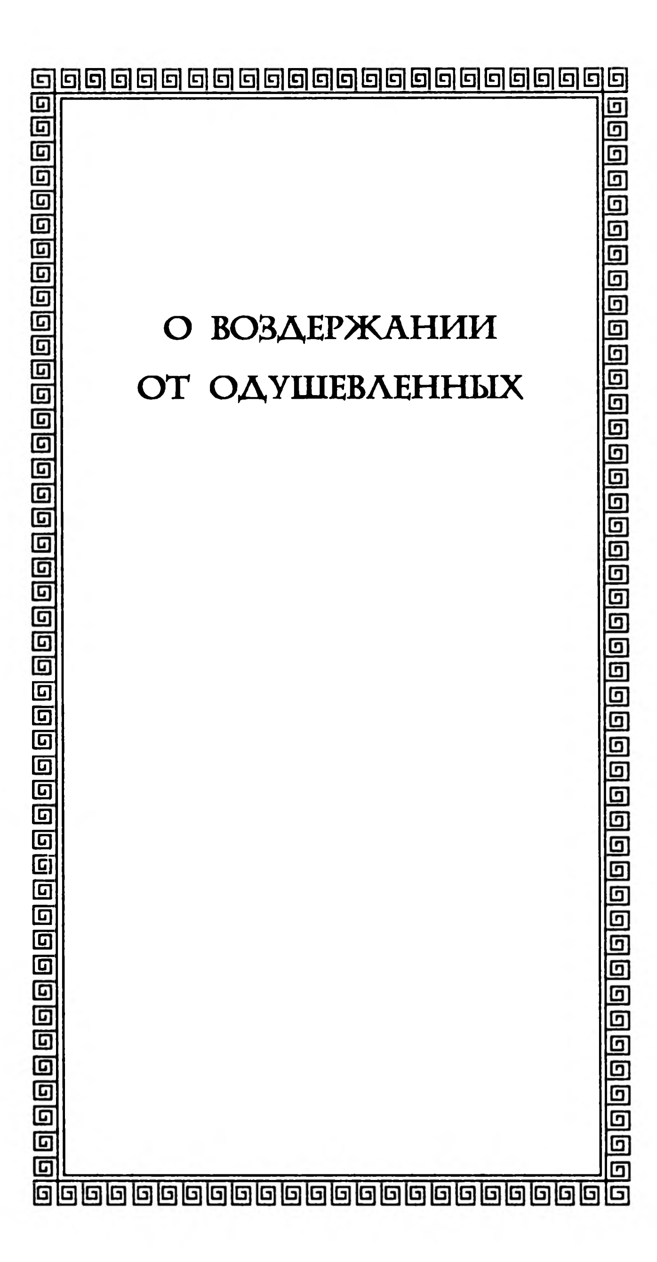
гда нечто возникает из не-сущего, оно не есть все, но связано нищетой и нуждается во всем. «Итак, оставь не-сущее, и ты вполне насытишься собой; [поступивший так] возвращается к себе, отвергая все унижающее и делающее ничтожным; наилучший момент для этого наступает, когда он осознает, что мал по природе и не истинен, ибо внеположен себе и отдален от сущего, — когда же некто стоит в себе как присутствующий в присутствующем, тогда он присутствует также и в Сущем, которое есть повсюду; когда же ты отступаешь от себя, ты отступаешь и от Него. Вот как важно для человека пребывать в том, что присутствует в нем, и быть вне того, что вовне. Ибо если мы присутствуем в себе, то для нас присутствует Сущее, если же отсутствуем в себе, то не-сущее; когда мы пребываем с другими вещами, Сущее не присутствует, ибо это не оно приходило, чтобы присутствовать [, когда оно в нас присутствовало], но мы удалились от него в тот момент, когда [мы сознаем, что] его нет в нас». Что тут удивительного? Чтобы быть вместе с Сущим, не отходи от себя. Ты сам не присутствуешь в себе, хотя и присутствуешь, ты сам — [одновременно] присутствующий и отсутствующий, а отсутствуешь ты тогда, когда взираешь не на себя, а на другое. Если ты таким образом и присутствуешь и не присутствуешь в себе и благодаря этому не знаешь себя, но куда успешнее находишь те [внешние] вещи, в которых присутствуешь, хотя они и далеки от тебя, вместо того чтобы знать то, в чем ты по природе присутствуешь, — себя, тогда что удиви-

бавилось, пришло не от сущего — ничего ты не прибавишь к сущему, [даже если захочешь], но лишь от не-сущего» (Плотин. *Эннеады.* С. 350).

тельного в том, что то, что не присутствует, стало далеко от тебя — ведь сама даль есть то, что ты стал далеко от себя. Чем ближе ты к себе самому, несмотря на то что ты присутствуешь в себе и неотделим от себя, тем ближе ты к Тому, кто по своей сущности столь же неотделим от тебя, сколь и ты сам. Так что тебе, вообще говоря, возможно знать, что присутствует и что отсутствует в Сущем, которое присутствует везде и опять же нигде. Для того, кто способен умно отстраниться в свою сущность, для того, кто способен познать ее и в самом этом знании [своей сущности] вместе со знанием этого знания [своей сущности] на основании единства познающего и познаваемого возвратиться к себе, для него, присутствующего для себя, и присутствует Сущее. Для всех же тех, кто уходит от самих себя к иным вещам, Сущее отсутствует, поскольку они сами отсутствуют для себя. Для нас естественно утверждаться в нашей сущности, богатеть из себя, не удаляться к тому, что мы не есть и что делает нас бедными, благодаря чему опять же мы связываемся [внутренней] нищетой, несмотря на присутствие преизбытка. Не будучи отделены от Сущего ни местом, ни сущностью, ни еще чем-либо, мы отделяемся от Него из-за своего склонения к не-сущему, и, значит, мы справедливо наказаны за отвращение от Него отвращением от себя и неведением; напротив, любовь к себе возвращает нас к себе и связывает с Богом. И значит, верно было сказано, что человек на земле пребывает в темнице, как совершивший побег [с небес] <...> он пытается разорвать свои оковы; поскольку, будучи обращен к вещам дольним, он оставляет себя божественного, он, как го-

ворит [Еврипид], «скиталец, бежавший свыше»[56]. Вот почему образ жизни человека испорченного исполнен рабства и нечестия и в силу этого безбожен и несправедлив, ибо дух при таком образе жизни становится нечестивым и в силу этого — несправедливым. Таким образом, опять же справедливо говорилось, что справедливость состоит в исполнении каждым своего дела, и что образ и эйдол истинной справедливости состоит в том, чтобы наделять по достоинству [помощью и вниманием] каждого из своих ближних (συζώντων).

[56] Ср.: Плотин. *Энн.*, VI. 8. 1.



О ВОЗДЕРЖАНИИ ОТ ОДУШЕВЛЕННЫХ

КНИГА I

1. 1. Узнав от приходящих к нам, о Фирм, что ты отказался от вегетарианской пищи и вернулся к мясному питанию, я поначалу не поверил, предполагая в тебе умеренность и уважение к богобоязненным мужам древности, которые сделались для нас примерами [должного образа жизни]. 2. Но и другие люди подтвердили это, выдвигая против тебя то же обвинение. Бранить же тебя за то, что ты, как говорится, не убежал от худшего, чтобы найти лучшее, за то, что не последовал Эмпедоклу и, повернувшись к лучшему, не отложился прежнего образа жизни, — бранить тебя за все это кажется мне грубостью и чем-то весьма далеким от убеждения, обретаемого в результате рассуждения. 3. Обнажить же посредством разумных доводов твои грехи и объявить меру твоего падения — это нашел я справедливым для нашей взаимной дружбы, достойным мужей, устроивших свой образ жизни в согласии с истиной.

2. 1. Я сказал бы, рассуждая сам по себе, что причиной перемены [твоего образа жизни] явилось не стремление к здоровью и телесной мощи, как выразилось бы большинство и невежественная толпа. Напротив, будучи с нами, ты согласился с тем, что не мясная диета способствует здоровью и стойкости, соответствующей философским трудам. И опытным путем узнается [, о Фирм,] что, говоря [тогда] это, ты говорил правду. 2. Зна-

чит, либо ты был кем-то обманут, либо счел, что для рассудка (φρόνησιν) нет никакой разницы, таким или иным образом питаться[1], либо же суть в чем-то другом, мне неизвестном. Если дело обстоит именно так, то боюсь, как бы не явилось причиной твоего преступления нечестие: таковы на первый взгляд причины твоего возврата к прежнему беззаконию. 3. Ибо я не скажу ни того, что из-за невоздержности или страсти к лакомствам обжор ты презрел отеческие законы философии, о которых прежде весьма ревновал, ни того, что ты оказался менее стойким, нежели те простолюдины, кто, приняв законы, противоположные тем, по каким они жили прежде, отсекают себе детородные части и воздерживаются — строже, чем от людоедства, — от употребления в пищу отдельных животных, которыми прежде обжирались[2].

3. 1. Некоторые из приходивших ко мне вспомнили те слова, что ты говорил против воздерживающихся [от убоины]. Если это так, если вы, убеждаясь жалкими, холодными, более чем легковесными софизмами, позволили ввести себя в заблуждение, уничтожив догмат древний и любезный богам, то это вызывает у меня уже не досаду, но гнев. 2. Поэтому я решил не только показать, как обстоит с этим дело у нас, но также собрать аргументы и построения наших противников и опровергнуть аргументами, превосходящими силой и множеством те, что приводите вы. Я сделаю это для того, чтобы показать, что не

[1] διαιτᾶσθαι — что значит также и «вести определенный образ жизни».

[2] Сочетание добровольной кастрации и воздержания от свинины и рыбы можно найти в культе Кибелы. Ср.: Юлиан. *Речь* VIII, 17.

только легкомысленные и поверхностные софизмы, но даже кажущиеся весомыми аргументы не могут победить истины. 3. Ибо, возможно, ты не знаешь, что многие возражали против отказа от неодушевленного, что многие философы — перипатетики, стоики, эпикурейцы — выдвинули множество возражений против философии Пифагора и Эмпедокла, ревностным сторонником (ζηλωτής) которой ты был; немало противников этого учения есть и среди филологов: вот и Клавдий Неаполитанский опубликовал книгу против воздерживающихся от мяса. 4. Я приведу их практические и общие исследования, направленные против нашего догмата, и опущу те, что разрабатывались специально против Эмпедокла.

4. 1. Наши противники утверждают, что справедливость смешается и подвигнется неподвижное, если справедливость будет распространяться не только на разумных, но и на неразумных [живых существ], <2.> не только на родственных нам людей и богов, но и на неразумных диких зверей, перед которыми у нас нет никаких обязанностей, поскольку, используя их для работы и еды, мы не считаем их принадлежащими нашему роду и лишенными общения, как если бы они были [изгнанными] гражданами. 3. Ибо если мы будем обращаться с ними как с людьми, жалея их и не нанося им вреда, на правосудие будет взвалено то, что оно не в силах понести, и родственное расточится для чуждого. 4. Ибо мы[3] либо вынуждены будем совершать несправедливость, не щадя их, либо же, если откажемся от их использования, наша жизнь станет невозможной и затруднитель-

[3]Далее Порфирий цитирует Плутарха (*De Soll. Anim.* 964a–c).

ной, так что сами уподобимся диким животным.

5. 1. Ибо я оставляю в стороне неисчислимое множество мириадов кочевников и троглодитов[4], питающихся мясами, иной же пищи не знающих; 2. Но и у нас самих, считающих себя современными (ἡμέρως) и человеколюбивыми, какое не исчезнет дело и искусство — на земле ли, на море, — какое останется украшение образа жизни, если мы станем относиться к животным как к единокровным (ὁμόφυλα) — благочестиво и не причиняя им вреда? Скажем прямо: все они исчезнут. 3. Нет у нас никакого средства, никакого лекарства против затруднения, которое либо разрушает [цивилизованный] образ жизни, либо [, сохраняя его,] уничтожает правосудие, — если, конечно, не сохранить древнего закона и определения, кое, согласно Гесиоду, установил Зевс, разделяя природу и полагая особо каждый из родов:

> Ибо такой для людей установлен закон Громовержцем:
> Звери, крылатые птицы и рыбы, пощады не зная,
> Пусть поедают друг друга: сердца их не ведают правды.
> Людям же правду Кронид даровал — высочайшее благо[5].

6. 1. Мы не можем быть несправедливыми относительно тех, кто неправосуден относительно

[4]Троглодитами в античности назывались различные племена из самых разных регионов. В данном случае речь идет о народах, живших по соседству с Красным морем. Согласно Диодору (III, 32), троглодиты и номады (кочевники) питались молоком, смешанным с кровью, и мясом животных из своих стад. Ср. также: Страбон (XVI, 4, 7 и 17); Геродот, IV, 183.

[5]Гесиод. *Труды и дни*, 276–279 (пер. В. В. Вересаева).

нас. Тот, кто отрицает это положение, не оставляет для справедливости никакого пути — ни широкого, ни узкого. 2. Ибо, как мы уже говорили, природа не самодостаточна, но во многом нуждается, так что запретить ей пользоваться помощью животных — значит совершенно ее погубить и обречь на жизнь, исполненную трудностей, беспомощности и лишений необходимого. В самом деле, говорят, что несчастливо проводили жизнь первые возникшие [люди]. 3. Ибо суеверие распространяется не только на использование животных, но и на насилие над растениями. Действительно, почему более виновен зарезавший быка, нежели срубивший дуб или сливу, если и их одушевляет душа в порядке метаморфоз (κατὰ τὴν μεταμόρφωσιν)[6]? Таковы основные аргументы стоиков и перипатетиков.

7. 1. Что же до последователей Эпикура, то они говорят так, как если бы излагали пространную генеалогию, утверждая при этом, что когда древние законодатели изучали общественную жизнь людей и их поступки друг относительно друга, то провозгласили нечестивым и бесчестным убийство человека. Возможно, некое природное и наличное (ὑπαρχούσης)[7] родство человека с человеком, существующее благодаря подобию формы и души, сделало несподручным (μὴ προχείρως) убийство таких вот живых существ, отличных от иных, чье убийство было принято. 2. Однако же главной причиной недовольства [древних законодателей убийством] и провозглашения человекоубийства святотатством было его несоответствие целому строя [общественной] жиз-

[6]Ср.: Диоген Лаэртский, VIII, 4.
[7]Вар.: «врожденное».

ни. 3. Это и было началом того, что осознавшие пользу такого определения не нуждались в иных основаниях для того, чтобы не совершать таких поступков; те же, кто был не способен осознать этого в полную меру, страхом перед наказанием удерживались от беспрепятственного убийства друг друга. 4. Очевидно, что и тот и другой [мотивы] существуют и по сей день. Видящие пользу этого предписания охотно его придерживаются, не понимающие же — воздерживаются, боясь угрозы законов, установленных для людей, не способных рассуждать о полезном, и принятых большинством людей [без понимания того, что́ они суть].

8. 1. Ни один из писаных или неписаных законов — тех законов, которые существуют сейчас и которым естественно передаваться дальше, — не был установлен насильственно, но устанавливался [добровольно] согласившимися с ним и им пользовавшимися [мудрецами]. 2. Ибо те, кто ввел эти установления, отличались от толпы душевным разумением, а не телесной мощью и не властью, обращающей в рабство. Тех, кто прежде лишь неразумно чувствовал полезное и часто забывал [свой опыт полезного, мудрецы древности] побудили к размышлению о полезном, других же [, даже не чувствовавших пользы,] они запугали величиной наказания. 3. Ибо в том, что касается пользы, против невежества нет никакого лекарства, кроме страха перед наказанием, которое установил закон. Ибо и по сей день только страх перед наказанием удерживает обыкновенных людей и препятствует им совершать вредное — как в частной, так и в общественной жизни. 4. Если бы все в равной мере были способны видеть пользу и помнить о ней, никто не нуждался бы в законах, но каждый

по собственной воле остерегался бы запрещенного и совершал предписанное. Ибо созерцания полезного и вредного достаточно, чтобы приготовить человека избегать одного и стремиться к другому. 5. Для тех же, кто не видит заранее пользы, существует угроза наказания. Она заставляет их подавлять свои порывы, ведущие к совершению неполезных поступков, в то же время она вынуждает совершать должное.

9. 1. Потому законодатели и не оставили совершенно безнаказанным невольное убийство: для того, чтобы прежде всего не дать возможности действительным убийцам притворяться действующими невольно, а в особенности для того, чтобы привлечь к этому преступлению внимание и предостеречь от него; ибо если не акцентировать на этом внимания, будет случаться много и в самом деле непреднамеренных убийств. Непреднамеренные же убийства неполезны по той же причине, что и преднамеренные. 2. Среди невольных поступков одни определяются неустановимой (ἀστάθμητον)[8] причиной, от которой человеческая природа не может уберечься, другие же — нашей беспечностью и незнанием разницы [между полезным и вредным]. Потому, желая воспрепятствовать легкомыслию, наносящему вред даже близким, законодатели установили наказание и за непредумышленные поступки; благодаря страху перед наказанием они не допустили многих такого рода грехов. 3. Я думаю, что если даже допускаемые законом убийства подлежат искуплению посредством очищения, то дело обстоит так не по чему иному, но потому, что те, кто пер-

[8] Вар.: «изменчивой».

вично ввел [этот обычай], — что само по себе прекрасно, — хотели как можно более действенно избавить людей от намеренных проступков. Ибо повсюду была нужда в препятствиях, которые бы делали несподручным совершение проступков, не идущих на пользу [обществу]. 4. Вот почему первые осознавшие это люди не только установили наказания, но также возбудили и иной неразумный страх, присказавши (ἐπιφημίσαντες), что всякий, имевший какое-либо отношение к смерти человека, нечист и останется таким, пока не очистится. 5. Ибо если неразумное души благодаря разнообразной педагогике пришло к устойчивой кротости, то это потому, что те, кто изначально привел в космическое состояние [человеческое] множество, укротили неразумные порывы желаний, запретив убийство друг друга без разбирательства [— преднамеренное оно или нет].

10. 1. Конечно же, убийство остальных живых существ отнюдь не было запрещено первыми людьми, определившими, что нам дóлжно делать, а что нет; ибо [наша] польза в отношении к животным состояла в противоположном. Ведь спастись было невозможно, не стремясь защититься от животных, объединившись друг с другом. 2. Наиболее духовные (χαριεστάτον) люди помнили, почему они воздерживались от убийства, а именно — благодаря тому, что это было полезно для спасения. Они напоминали остальным, объединившимся друг с другом, что воздерживаются от убийства сородичей, дабы сохранить общение, содействующее спасению каждого отдельного лица. 3. Ибо [для всех] было полезно не отделяться друг от друга и не губить никого, с кем оказался стеснен в одном и том же месте, полезно для того, чтобы изгнать инородных живых существ и защи-

титься от людей, приходящих со злом[9]. 4. Поэтому в течение какого-то времени люди воздерживались от нанесения вреда родственникам, поскольку входили в одно и то же общество, объединенное общностью нужд, и приносили пользу в достижении той или иной вышеупомянутой цели. Но шло время, роды разрастались, а животные были изгнаны и отогнаны [от мест обитания человека][10], и тогда некоторые, не довольствуясь неразумной памятью, стали обсуждать, в чем состоит польза обществ, существующих для того, чтобы питать[11] друг друга.

11. 1. Они постарались тверже противостать тем, кто был готов убивать друг друга, что — из-за забвенья прошедшего — делало [общества] менее защищенными. Стремясь именно к этому, они ввели и поныне существующие в городах и у народов законодательства. Большинство добровольно последовало за ними, ибо поняло уже смысл пользы, состоящей в единении людей. 2. Две вещи, оказалось, в равной мере способствуют безопасности: безжалостное убийство всех, приносящих вред, и сохранение всякого, кто может их убивать. Потому, естественно, одних убивать запрещалось, других же нет. 3. Нельзя ссылаться на то, что некоторых животных, не смертоносных по природе и по образу жизни не вредных для человека, закон разрешает нам убивать. Ибо, говорят эпикурейцы, среди тех животных, коих закон разрешает убивать, нет ни одного, которое, если ему позволить обильно размножиться, не стало бы причинять

[9]Ср.: Платон. *Протагор*, 322b.
[10]Ср.: Там же.
[11]Τροφαῖς — здесь это слово употребляется, конечно, шире: «воспитывать, взаимодействовать».

нам вред; и в то же время, если оно сохраняется в существующем сейчас количестве, то приносит известную пользу для нашей жизни. 4. Ибо и бараны, и быки, и все такого рода животные, пока их в меру, помогают нам в наших нуждах, если же они изобильно преумножатся и сильно превзойдут установленное число, то будут причинять вред нашей жизни, либо обратив против нас свою силу — природа ведь сделала их причастными ей, — либо истребив те плоды, что приносит для нашего питания земля. 5. Вот по этой-то причине и не было запрещено убивать таких животных; это сделано ради того, чтобы оставить их в том количестве, которое шло бы на пользу человеку и легко подчинялось ему. Что же до львов, волков и вообще тех животных, которых называют дикими — крупные они или мелкие, — то, сколько бы их ни осталось, это количество все равно не облегчит бремени нашей жизни. Иначе дело обстоит с быками, лошадьми, баранами и вообще всеми животными, называемыми домашними. Потому мы совершенно верно занимаемся уничтожением первых, вторых же — лишь насколько их число превосходит меру.

12. 1. Судя по всему, именно вышеупомянутыми причинами руководствовались те, кто изначально узаконил эти обычаи и регламентировал употребление одушевленных в пищу; причем в случае несъедобных животных определяющим была их полезность или не-полезность. 2. Так что утверждать, будто бы все прекрасное и справедливое, как оно определено предписаниями закона, зависит от частных представлений, было бы совершенной глупостью. Нет, дело не обстоит таким образом, но так же, как и во всем остальном, что касается пользы, например здоровья и мириа-

да других эйдосов <...>[12] Однако часто люди погрешают против как общей, так и частной пользы. 3. Некоторые не видят предписаний закона, одинаково подходящих для всех людей; одни оставляют их, потому что считают сами законы чем-то безразличным, другие придерживаются прямо противоположного мнения, думая, что законы, не обладающие всеобщей значимостью, с пользой применимы повсюду. Потому эти люди придерживаются законов, им не подходящих, хотя в других случаях умеют различать, что направлено к их частной выгоде, а что обладает общественной пользой. 4. Законы, регламентирующие убийство и поедание одушевленных, относятся как раз к законам, не обладающим всеобщей значимостью: у большинства народов они определяются особенностью страны, где они проживают; такие законы нам не следует соблюдать, ибо мы живем в другом месте. 5. Если бы с остальными животными, как с людьми, можно было заключить договор о том, что они не будут нас убивать и сами не будут без суда нами уничтожаться, то было бы прекрасно распространить право также и на них, ибо оно было создано ради обеспечения безопасности. 6. Поскольку же невозможно было приобщить к закону живых существ, не обладающих разумом, оказалось, что мы защищены от иных живых существ не лучше, чем от неодушевленных. Только добытая нами свобода убивать, которой мы сейчас обладаем, обеспечивает возможную безопасность. 7. Таковы аргументы эпикурейцев.

13. 1. Осталось изложить мнение человека толпы и простонародья. Они говорят, что древние

[12] Текст поврежден, вероятно, далее лакуна.

не из добродетели воздерживались от одушевленных, а потому, что еще не знали, как пользоваться огнем; как только они это узнали, то сочли его наисладостнейшим и наисвященнейшим и назвали Гестией (Εστίαν), с этого времени они стали сотрапезниками (συνεστίους) и с этого же момента стали употреблять в пищу животных. 2. Ибо мясоедство (σαρχοφαγεῖν)[13] согласно человеческой природе, противно же человеческой природе поедание сырого мяса. Открыв для себя огонь, человек получил возможность поступать согласно природе, отваривая мясо в пищу. 3. Вот почему сыроядцы — шакалы[14], поэтому же с упреком говорится: «Ты бы пожрала живых и Приама, и всех Приамидов»[15] или же «...тебя растерзал бы на части, тело сырое твое пожирал бы...»[16] Все происходит так, как если бы поедание сырого мяса было делом нечестивцев[17]. «На блюдах, подняв их высоко, мяса различного крайчий принес...»[18] 4. Итак, изначально человек не употреблял в пищу одушевленных, ибо человек — это живое существо, не вкушающее сырого мяса; но как только было открыто пользование огнем, человек

[13] Sic! «Саркофаг» буквально значит «мясоед»!

[14] Гомер. *Илиада*, XI. 479. — В переводе Н. Гнедича это звучит так: «Хищные волки его, между гор растерзав, пожирают». По-гречески «хищник» и «сыроядец» — одно и то же.

[15] Гомер. *Илиада*, IV. 35 (пер. Н. Гнедича).

[16] Там же, XXII. 347.

[17] Здесь явно лакуна. Пропущенный текст, возможно, означал следующее: «...в то время как вареное (зажаренное) мясо может быть преподнесено в дар богам в качестве пищи...». Действительно, именно Афине преподносят в дар мясо. Об этом говорится в следующей цитате из Гомера.

[18] Гомер. *Одиссея*, I. 141–142.

стал употреблять, обжарив, не только мясо, но и иные продукты, освоил, как говорится, большинства кушаний. 5. То, что человек не сыроядец, делают очевидным народы-рыбоеды: они жарят рыбу либо на раскаленных солнцем камнях, либо запекают в песке. А то, что человек [по природе своей] плотояден, ясно из того, что ни один народ не воздерживается от употребления в пищу одушевленных. И вовсе не по извращенности своей возжелали есть мясо эллины, ведь такой обычай присутствует и у варваров.

14. 1. Тот, кто приказывает не есть [мяса одушевленных], считая это несправедливостью, не скажет также, что справедливо убивать их и отнимать душу. Однако мы ведем против диких зверей войну естественную и справедливую, ибо животные либо намеренно нападают на человека, как, например, волки и львы, либо не намеренно, как змеи, кусающие, когда на них наступают; звери либо нападают на человека, либо уничтожают урожай, из-за всего этого мы их и преследуем. Мы убиваем зверей, чтобы не пострадать, независимо от того, проявляют они к нам вражду или нет. 2. Всякий человек, увидев змею, убивает ее, если может, чтобы она не укусила ни его, ни другого человека, ибо здесь имеет место не только ненависть человека к тем, кого он убивает, но и любовь людей друг к другу.

3. Но хотя справедлива война против диких животных, мы воздерживаемся [от убийства] многих животных, что живут с человеком. Эллины, скажем, не едят ни собак, ни лошадей, ни ослов; свиней же едят, поскольку они принадлежат к тому же роду, что и дикие свиньи; точно так же дело обстоит и с птицей. Ибо свинья не годится ни на что, кроме еды. 4. Если же финикийцы и иудеи

от свинины воздерживались[19], то это потому, что свиней в тех местах вообще не было: ведь, говорят, и теперь в Эфиопии не увидишь этого животного. Ни один эллин не приносил в жертву богам ни слона, ни верблюда, ибо в Элладе они не водятся, так на Кипре и в Финикии это животное не приносилось в жертву, поскольку в тех местах не обитало[20]. И египтяне не приносят свинью в жертву по той же причине[21]. Действительно, некоторые народы совершенно воздерживаются от употребления в пищу этого животного, но это имеет не большее значение, чем если бы мы отказывались есть верблюжатину.

15. 1. И зачем бы это люди стали воздерживаться от одушевленных? Чтобы сделать хуже и душе, и телу? Ни для чего другого, очевидно. Ибо плотоядные животные умнее других. Во всяком случае, они охотятся, владеют техникой охоты и тем сберегают свою жизнь и обретают мощь и силу, подобно львам и волкам, чем доказывают, что ни душе, ни телу не вредит мясоедение. 2. Очевидно, что и атлеты посредством мясоедения достигают большей крепости тела, и врачи посредством мясоедения поднимают тела из слабости. 3. И вот еще один здравый аргумент, не оцененный по достоинству Пифагором: ни семь мудрецов, ни позд-

[19] Ср.: *О воздержании*, II, 61, 7 и IV, 14, 1; Геродиан, I, 6, 22.

[20] Утверждения, что свиньи вообще не существовали ни у иудеев, ни у финикийцев, ни на Кипре, не соответствуют истине.

[21] Напротив, античная традиция, начиная с Геродота (II, 14), утверждает, что в Египте свиньи существовали. Автор, аргументы которого воспроизводит Порфирий, часто противоречит тому, что содержится в большинстве античных свидетельств.

нейшие физики, ни наимудрейший Сократ, ни сократики этой практике не следовали.

16. 1. Допустим, все люди последуют этому догмату. Что тогда станет с потомством животных? Ни для кого не секрет, сколь плодовиты зайцы и свиньи (добавим к ним и иных животных). Откуда они возьмут пищу и что будет с земледельцами? 2. Ибо если позволить губить урожай, не истребляя губителей, то земля не вынесет такого множества живых существ. Разложение мертвых тел вызовет гибель, разразится чума, и от нее будет не убежать. Море, реки и озера заполнятся рыбой, воздух заполнится птицей, земля — всевозможными тварями (ἑρπειῶν)[22].

17. 1. А какие препятствия возникнут для лечения, если люди станут воздерживаться от животных? Разве мы не видим, что люди, зрение которых слабеет, сохраняют его, поедая мясо гадюк[23]? 2. Один из домашних врача Кратера стал жертвой неизвестной болезни, его плоть стала отделяться от костей, и [известные] лекарства не принесли пользы; тогда ему приготовили гадюку тем же способом, каким готовят рыбу, дали съесть, и его плоть снова пристала к костям. 3. Многие и иные животные, будучи съедены, оказывают исцеляющее действие, и каждая из частей животных [оказывает свое особое действие]. Тот, кто отказывается от одушевленных, отказывается и от всего этого.

18. 1. И если, как говорят, растения тоже имеют душу, то какой будет наша жизнь, если мы не

[22] В собственном смысле: «пресмыкающимися».

[23] Такие предписания относительно болезней глаз приводятся также Плинием (*Естественная история*, XXIX, 38, 121).

занесем ножа ни над животным, ни над растением? Но если не кощунственно срубить дерево, то не кощунственно и забить животное[24].

19. 1. Но, скажет кто-нибудь, не нужно убивать единородных, если и в самом деле души животных единосущны нашим. Однако если он допускает, что души воплощаются добровольно, то, очевидно, допускает и то, что они воплощаются ради обретения юности, ибо именно в ней всякое наслаждение. Почему же в этом случае им не погрузиться опять в человеческую природу[25]? 2. Если же души возвращаются добровольно и, благодаря страстной любви (ἔρωτι) к юности, проходят через все эйдолы живых существ, то им, пожалуй, радостно состояние поднятости [над телами]. А само это состояние поднятости есть быстрейшее возвращение к Человеку (ἐπὶ τὸ ν ἄνθρωπον), поедаемые же тела не могут родить в освобождающихся от них душах печали. Возможно, когда они освобождаются [от своих животных тел], в них возникает любовное стремление стать Человеком — так что насколько их мог бы огорчить уход из человеческого тела, настолько могло бы обрадовать расставание с другими телами. Ибо этот уход из иных тел есть быстрейшее возвращение к Человеку, который властвует над всеми неразумными существами, как Бог над людьми. Это достаточная причина для убийства иных животных, насколько они повинны в несправедливом убийстве человека. 3. Итак, если души людей бессмертны, а души неразумных смертны, то не совершают несправедливости убивающие неразумных; если же они бессмертны, то мы, убивая их,

[24] Ср.: *О воздержании*, I, 6, 3; III, 19, 2 и в III, 27, 2.

[25] Очевидно, имеется в виду человеческое тело.

оказываем им ту же услугу, ибо ведем их к возвращению к человеческой природе.

20. 1. Если мы защищаемся, мы не совершаем несправедливости, но лишь наказываем совершающих ее. Так что если души бессмертны, то мы оказываем им услугу, убивая [их тела], если же души неразумных все-таки смертны, то, убивая их, мы не совершаем ничего неблагочестивого. 2. Разве, защищаясь, мы не поступаем справедливо? Мы убиваем змей и скорпионов, даже если они и не нападают на нас, чтобы никому другому не пришлось пострадать от них, таким образом мы защищаем род человеческий в общем; так почему же, убивая существ, нападающих на людей, а равно и тех, кто живет вместе с нападающими на людей и на [выращенный людьми] урожай, почему, говорю, убивая их, мы совершаем несправедливость?

21. 1. Если это однажды будет признано несправедливым, то нам нельзя будет пользоваться также ни молоком, ни шерстью, ни яйцами, ни медом[26]. Ибо как, отбирая у человека одежду, ты совершаешь несправедливость, так несправедлив ты и остригая овцу, ведь шерсть есть одежда овцы. И молоко не для тебя появилось, но для новорожденного потомства. Пчела собирает для своего пропитания то, что ты крадешь у нее ради своего удовольствия. 2. И это не говоря о египетском учении, гласящем, что мы совершаем несправедливость, касаясь растений[27]. Если же растения

[26] Шерсть и яйца действительно были запрещены некоторыми античными учениями. Однако речь шла не о том, чтобы не нанести вреда животным, но чтобы не осквернить собственное тело прикосновением к останкам животного либо чтобы не уничтожать зачатки жизни.

[27] Как у египтян, так и у пифагорейцев запрет касался

возникли для нас, то и пчела нам рабствует, производя мед, и шерсть растет на овцах, чтобы служить нам украшением и защитой[28].

22. 1. Самим богам приносили в жертву животных, чтобы осуществить благочестие. И среди богов [нами чтятся] Аполлон Волкобойца (Λυκοκτόνος)[29] и Артемида Зверобойца (Θηροκτόνος)[30]. 2. [В этом нет ничего удивительного,] поскольку и полубоги, и все герои — существа, которые выше нас и родом, и добродетелью, — одобряли приношение одушевленных до того даже, что приносили в дар богам и по двенадцать, и по сто жертв. Геракл же, кроме всего прочего, воспевается и как пожиратель быков[31].

23. 1. Что же до давнего предостережения Пифагора, отвращающего людей от поедания друг друга[32], то это глупость[33]. Ибо если бы во времена Пифагора все люди поедали друг друга, то был бы пу-

только культурных растений, возделываемых человеком. Ср.: Плутарх. *Об Изиде*, 365b; Диоген Лаэртский, VIII, 23; Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 39; Ямвлих. *Жизнь Пифагора*, 99.

[28] Ср.: *О воздержании*, III, 19, 3.

[29] См.: Софокл. *Электра*, 6.

[30] См.: Еврипид. *Ифигения в Авлиде*, 1570.

[31] См.: Еврипид, фр. 907 Nauck. — У Ямвлиха можно найти следы пифагорейского учения, согласно которому существует иерархия: боги — демоны — полубоги/герои — люди. Следует отметить развитие аргументации: боги хотят, чтобы в их честь убивали животных. Некоторые из них сами убивают животных, а полубоги доходят до того, что едят мясо животных. Речь идет уже об оправдании не только убийства животных, но и употребления их мяса в пищу.

[32] У Пифагора, как и у многих учителей Индии, сознававших родственность всех живых существ друг другу, мясоедение как таковое есть родовое понятие для свиноедства, людоедства и проч.

[33] Это предание, которое носит народный характер, основывается на смешении убийства животных и мясоеде-

стым болтуном тот, кто вздумал бы оторвать людей от поедания иных живых существ, с тем чтобы отвратить их от поедания друг друга. Благодаря этому он, скорее, склонил бы их к людоедству, показывая, что равно поедание себе подобных и насыщение мясом свиней или коров. 2. Если же в те времена взаимопожирания не существовало, то зачем был нужен этот догмат? Если он установил этот закон для себя и своих товарищей <...>[34], то это позорное предположение, ибо предполагается, что те, кто жил вместе с Пифагором, пожирали друг друга[35].

24. 1. Впрочем, случиться могло и противоположное тому, к чему он стремился. Ибо если мы откажемся от одушевленных, то потеряем не только доставляемое ими удовольствие и богатство, но погубим и пашни, уничтоженные диким зверьем. Вся земля достанется змеям и птицам, так что пахать станет трудно, и только что посеянное зерно расклюют птицы, а выросшее будет расхищено четвероногими. Столь великий недостаток в пище приведет к горькой необходимости обратиться друг к другу.

25. 1. Впрочем, и сами боги [приходящим к ним с мольбами] часто предписывали исцеления ради вкусить от диких животных — история полна приказами богов принести в жертву и вкусить

ния. В отказе от убийства животных пифагорейцы действительно видели способ отстранения людей не только от этого, но и тем более от убийства себе подобных (см.: *О воздержании*, II, 31, 3; III, 20, 7 и 26, 6). Отказу от мясоедения хотели приписать аналогичную причину.

[34] Лакуна.

[35] О пифагорейском сообществе или о пифагорейских сообществах см.: Порфирий. *Жизнь Пифагора* (20 и 54); Ямвлих. *Жизнь Пифагора*, 29 и 81.

жертвенное. 2. Когда Гераклиды возвращались в отечество, воины, двигаясь на Лакедемон во главе с Эврисфеем и Проклом, оказались в нужде относительно необходимого — и вот они ели змей, которых дала Земля пищей для армии[36]. 3. Другая армия, страдавшая от голода в Ливии, увидела, как на нее упало облако саранчи[37]. 4. А вот что произошло в Гадаре. Богос, царь мавританский, заколотый позднее в Мефоне по приказу Агриппы[38], попытался наложить руку на Гераклейон[39] — богатейшее святилище. И есть закон, предписывающий жрецам этого святилища каждый день окроплять алтарь кровью[40]. 5. Закон этот возник не по воле людей, но по воле богов — как показало то, что тогда произошло. Так как осада длилась долго, стало не хватать жертвенных животных, и оказавшийся в затруднении священник увидел следующий сон. 6. Ему казалось, что он находится между колонн Гераклейона[41] и

[36]См.: *Аполлодор*. II. Мифологическая библиотека, 8. 3.
[37]Там же.

[38]Об этом персонаже, который во время гражданских войн в Риме неоднократно выступал на стороне Цезаря, а затем на стороне Антония, см.: Дион. XLI, 42; XLIII, 36; XLVIII, 45; L, 11; Плутарх. *Антоний*, 61; Страбон, VIII, 4, 3. Осада Гадара (город в древней Испании), по-видимому, происходила в то время, когда Богос выступал на стороне Антония, — в 38 г. до н. э.

[39]Это древнее и очень почитаемое святилище, вероятно, было основано финикийцами в честь бога Мелькарта.

[40]Силий Италийский (Silius Italicus, III, 14–31) — автор, давший нам наибольшую информацию об обрядах, совершавшихся в Гераклейоне. Он не упоминает о ежедневных жертвоприношениях, но здесь можно найти сходство с тем, что он говорит о вечном огне, горевшем на алтаре.

[41]По мнению некоторых авторов, сообщает Страбон (III, 5, 5), под колоннами подразумевались две вершины, которые обрамляли пролив (т. е. с европейской стороны — ска-

видит влетающую в храм напротив алтаря птицу; прилетев, она садится к нему на руку, и он кропит ее кровью алтарь. 7. После этого видения с рассветом он пришел и встал близ алтаря: так же как во сне, он стоял на башне[42] и наблюдал. Увидев птицу, ту же, что и во сне, он стоял недвижно в надежде, что сон станет явью. Спустившись, птица села на алтарь и далась в руки архиерею[43]: таким образом, она была принесена в жертву, и алтарь был окроплен ее кровью. 8. Более известно событие, происшедшее в Кизике[44]. Когда город осаждал Митридат, наступил праздник Персефоны[45], и нужно было принести ей в жертву корову. Священные же стада[46], из ко-

ла Гибралтар, а с африканской — Djebel Moussa). Другие авторы считают, что это бронзовые стелы (Страбон, III, 5, 5–6, как пишет Посидоний) или стелы из золота и серебра (Филострат. *Жизнь Аполлония*, V, 5), воздвигнутые в святилище и имеющие восемь локтей в высоту (Страбон) или же высоту в один локоть (Филострат). На них в прошлом были начертаны неизвестные письмена. Во времена Посидония жрецы святилища утверждали, что письмена эти были выгравированы когда-то для учета расходов храма. Во времена Филострата никто уже не мог расшифровать эти надписи.

[42]Слово πύργος может обозначать вообще всякое возвышенное строение. На основании данного текста с уверенностью можно сказать только то, что это сооружение находилось вблизи алтаря и было расположено между двумя стелами.

[43]Очевидно, главному из сослужащих, так как до этого везде он называется просто иереем.

[44]Действительно, эту историю передают Плутарх (*Лукулл*, 10) и Аппиан (*Митридат*, 75). Осада происходила в 73 г. до н. э. У Плутарха ясно говорится, что стада паслись на континенте, по другую сторону пролива.

[45]Наиболее почитаемая в Кизике богиня, носившая имя «Дева Спасительница».

[46]Здесь речь идет о стадах, предназначавшихся для офи-

их следовало взять жертву, на которую был уже нанесен знак[47], паслись напротив города [через пролив]. 9. В надлежащий [для жертвоприношения] момент корова замычала и переплыла пролив; стражи открыли ворота; она устремилась бегом и остановилась у алтаря; богине была принесена жертва. 10. Не нелепо, значит, полагать, что наиблагочестивейшее действие состоит в принесении множества жертв, ибо наилучшим для богов оказывается жертва.

26. 1. А что стало бы с городом, если бы все его горожане придерживались этого образа мыслей (γνώμην)? А как отразили бы они идущих на них врагов, если бы остерегались убить кого-либо из них? Они были бы уничтожены на месте. Что же до других неприятностей, которые неизбежно приключатся с ними, то говорить о них было бы огромным трудом. 2. Потому убивать и есть животных отнюдь не кощунственно, что сделал ясным и сам Пифагор, ибо [готовившимся к соревнованиям] атлетам древние давали пить молоко, а есть — смоченный водой сыр; позднее от этой диеты отказались и стали питать атлетов сушеными фигами. Пифагор первым отверг древнюю традицию и стал давать упражняющимся мясо[48], открыв исключительную пользу мясной пищи для обретения телесной мощи. 3. Некоторые историки рассказывают, что пифагорейцы и сами касались

циальных жертвоприношений. Такая практика была общепринятой.

[47] Животных для жертвоприношения отбирал жрец за некоторое время до празднеств. Их помечали специальным отличительным знаком. См.: Геродот, II, 38.

[48] Ср: Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 15; Диоген Лаэртский. VIII, 12.

одушевленных, принося жертвы богам[49]. 4. Вот что можно прочесть у Клавдия, Гераклида Понтийского и Гермарха эпикурейца, у стоиков и перипатетиков, в этом содержится и все то, что, как мне рассказывали, вы говорите в пользу отказа от воздержания. Мне же, намеревающемуся опровергнуть представления (ὑπολήψεις) и этих мужей, и большинства, естественно будет сделать некоторые предварительные замечания.

27. 1. Итак, прежде всего нужно знать, что наставления, дающиеся в моей речи, не применимы к любому образу человеческой жизни. Они не касаются ни занятых ремеслом, ни атлетикой, ни солдат, ни моряков, ни риторов, ни избравших деловой образ жизни. Они предназначены для человека, уже размышлявшего, кто он, откуда он произошел и к чему должен стремиться, — человека, который и в еде, и в другом следует тому, что отлично от предполагающихся иными образами жизни [начал]. 2. А на тех, кто не таков, мы не станем *хрюкать* (γρύξαιμεν)[50]. Ибо и в повседневной жизни — не одно и то же наставление человеку спящему, который всем своим образом жизни старается послужить сну, собирая повсюду все располагающее ко сну, и наставление человеку, отгоняющему сон и выстраивающему все вокруг себя так, чтобы бодрствовать[51]. 3. Первому необходимо рекомендовать опьянение и пресыщение, дом темный, постель «мягкую, простор-

[49] Это предание охотно признают все, однако с той оговоркой, что такие жертвоприношения были исключением. Ср.: Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 85; 98; 150; Диоген Лаэртский, VIII, 13; 34.

[50] Этим глаголом грек обозначал недовольное ворчание или дерзкое говорение.

[51] Ср.: *Письмо к Марцелле*, 6.

ную» и «пышную»[52], как говорят поэты, а также любые наркотики — будут ли они вдыхаться, втираться или заглатываться в жидком или твердом виде, — дающие сонную бездеятельность и забвение. 4. Другому же — питье трезвое, пищу легкую, почти что отсутствие пищи, дом светлый, полный легкого воздуха[53] и открытый дуновениям ветра. Ему нужно посоветовать возбудить в себе напряженное стремление к мысли и приготовить постель сухую, из небеленого льна[54]. 5. Рождены ли мы для того, чтобы бодрствовать как можно больше, уступая сну лишь постольку, поскольку не находимся в месте, где пребывают вечно бодрствующие [боги][55], или же, напротив, мы созданы для сна? Ответы на эти вопросы требуют иной речи и обстоятельного обоснования.

28. 1. Тому, кто однажды изобличил колдовство нашего здешнего времяпрепровождения и жилища, человеку, подозревающему [во всех тяжких] природу, которая в нем, и противостоящему ей, уличившему в усыпляющем воздействии место, в котором он находится, — такому вот человеку[56] передаем мы знание питания, знание, соответствующее его знанию себя и того места, где он находится; этот вот человек и есть наш собесед-

[52] Гомер. *Илиада*, XVIII. 541–542.

[53] Ср.: Плутарх. *Об Изиде*, 383b: «Плотный воздух ночи делает душу тяжелой и мрачной».

[54] В социальном развороте: самую простую.

[55] То есть в умопостигаемом. Ср.: Плотин, *Эннеады*, II, 5, 3, 36; Аристотель. *Метафизика*, XII, 9, 1074b17; *Никомахова этика*, X, 8, 1178b20.

[56] То есть уже человеку средневековья, который во времена Порфирия еще только формировался. Здесь он описан замечательно точно. В данном контексте посвящение выглядит несколько футуристически.

ник. 2. Мы призываем его оставить спящих, валяющихся в своих постелях, пусть будет он осторожнее, ибо достаточно посмотреть на человека с гноящимися глазами, чтобы у тебя загноились глаза, достаточно встретить зевающих, чтобы начать зевать самому. Так не позволим же оцепенению и сну захватить нас подобным образом! Ибо место, где мы проводим время, полно холодной сыростью, что может вызвать загноение глаз, ведь место это болотисто, и его испарения вызывают у всех тяжесть в голове и забвение[57].

3. Если бы законодатели устраивали сферу подзаконного с тем, чтобы возвысить людей до созерцательного образа жизни и до жизни, согласной Уму (κατὰ νοῦν)[58], то, без сомнения, следовало бы им подчиниться и даже согласиться на уступки в сфере питания. 4. Если же они обращаются к жизни, согласной природе, и к образу жизни, называемому средним, вводят такие законы, с которыми готова согласиться даже толпа, полагающая, что внешние вещи, а равно и все телесное есть единственное добро или единственное зло; если все это так, то как можно, ссылаясь на их закон, уничтожать жизнь[59], которая выше всякого писаного закона, предназначенного для толпы, жизнь, руководящуюся по преимуществу законом неписаным и божественным?

[57] Античная медицина считала влажное и холодное причиной описанных Порфирием болезненных симптомов. См., например: Гиппократ. *Эпидемии*, I, 4. По Платону, холод и влага характерны для пребывания на земле. Ср.: Платон. *Федон*, 109b; Порфирий. *Пещера нимф*, гл. 5.

[58] Этот «ум» и здесь, и в значительном количестве нижеследующих мест можно трактовать и как сферу регулятивных принципов, и как имя второй Ипостаси.

[59] Подразумевается, конечно же, образ жизни.

29. 1. Таково положение дел. Созерцание, дарующее нам счастье, не есть собирание рассуждений (λόγων) или множества научных знаний (μαθημάτων), как кто-нибудь[60] может подумать: созерцание не составляется из точных знаний, и преумножение рассуждений не преумножает его — будь это так, ничто не мешало бы быть счастливыми тем, кто владеет всевозможными точными знаниями. 2. Но даже все знания никоим образом не восполнят созерцания, даже если это знания о вещах сущностно сущих, если только к этим знаниям не присоединится та вдохновенность (φυσίωσις) и жизнь, которая соответствует сущностно сущим. 3. Ибо говорят, что существует три цели, соответствующие задачам каждого[61]. Наша цель состоит в осуществлении созерцания сущего; когда она достигается, то созерцание осуществляет, в меру наших возможностей, единение природ созерцающего и созерцаемого. 4. Ибо возвращение (ἀναδρομέ)[62] происходит не в иное, но в сущностно свое; не с иным, но с сущностно собой происходит единение природ. Сущностно же Сам — Ум, так что и цель есть жизнь по Уму. 5. Этому служат и рассуждения, и научные знания о вещах внешних, но они занимают место очи-

[60]Например, Варлаам Калабрийский или Григорий Палама усваивали это положение платоникам.

[61]Эти три цели соответствуют трем образам жизни, о двух из которых говорится в предшествующей главе: для жизни, посвященной наслаждениям, целью является удовольствие; для обычного, среднего образа жизни разные авторы называют разные цели: у Аристотеля — это честь (*Никомахова этика*, 1095b22); у Порфирия — умерение страстей (*Сентенции*, 1 (32)); наконец, для третьего образа жизни цель — созерцание (θεωρία).

[62]Это слово означает также «восхождение».

щений и не восполняют счастья. Если бы счастье состояло в формулировке суждений, то, ограничивая себя в пище и занятии делами, можно было бы достичь цели. 6. Но поскольку, очищаясь посредством рассуждений и дел[63], должно сменить нынешнюю жизнь на другую, то давай рассмотрим, каковы те дела и рассуждения, которые ведут нас к этой другой жизни.

30. 1. Не те ли это дела и рассуждения, что отделяют нас от вещей чувственных и связанных с ними претерпеваний, дела и рассуждения, возводящие нас к жизни умной, свободной от воображения и страстей[64]? С другой стороны, не чужды ли нам противоположные рассуждения и поступки, не достойны ли они отвержения, ибо насколько они отстраняют человека от умной жизни, настолько влекут вниз, к чувственной? Я думаю, с этим можно согласиться. 2. Мы подобны тем, кто вольно или невольно[65] бежал в чуждый по крови народ (ἀλλόφυλον ἔθνος), тем, которые не просто покинули родные пределы, но и наполнились на чужбине не свойственными их роду страстями, нравами и обычаями и склонились к ним. 3. Тот, кто хочет покинуть эту страну и вернуться в родные края, не только стремится отправиться в путь, но желает также, чтобы его приняли дома, для чего старается отбросить все почерпнутое им у инородцев, вновь вспомнив то, что было неко-

[63]Ср.: *Письмо к Марцелле*, 15.

[64]«Претерпевание» и «страсть» обозначаются по-гречески одним и тем же словом; кроме того, для платоников — не только в силу языковой и общенародной мудрости, но и их собственного дискурса — жизнь бесстрастная = жизнь непретерпевающая, жизнь — как чистая деятельность, жизнь по принципу «в огне не водятся черви».

[65]Ср.: Плотин. *Эннеады*, IV, 8, 2, 5.

гда его собственным, а потом забылось, без этого же он не будет принят своей родней. 4. Точно так же обстоит дело и с нами. Если мы собираемся отсюда к сущностно родственному, то должны расстаться со всем, что почерпнули из смертной природы, а также и с влекущим нас к этому пристрастием[66], благодаря которому и случилось наше нисхождение. Мы должны вспомнить блаженную и вечную сущность и поревновать о возврате к тому, что не имеет ни цвета, ни качества[67]. Для этого потребуется предпринять два усилия. 5. Одно — для того чтобы расстаться со всем материальным и смертным; второе — чтобы взойти и остаться в живых в процессе возвращения — движения, противоположного нисхождению. 6. Ибо мы были умными сущностями и вновь оказываемся ими, когда очищаемся от чувственно воспринимаемого и неразумного. Мы были прикованы к чувственному из-за нашего бессилия оставаться в со-бытии (συνουσίας) с умопостигаемым и, в то же время, из-за той, назовем ее так, силы, которая влечет нас к земному. 7. Ибо все силы души, действующие вместе с чувственным и вместе с телом, нарождаются, когда душа уже не пребывает в умопостигаемом, — подобно тому, как плохая земля часто родит бурьян, даже если посеяна пшеница. Так происходит благодаря развращенности души: рождая неразумное, она, конечно, не губит свою сущность, но благодаря ему привязывается к смертному и чуждому, благодаря ему она увлекается вниз из свойственного ей [места].

31. 1. Так что если мы и в самом деле решили вернуться к Изначальному, то нам следует оза-

[66] Здесь, вероятно, в смысле магического притяжения.
[67] Ср.: Платон. *Федр*, 247c; Плотин. *Эннеады*, V, 5, 6, 11.

ботиться тем, чтобы отлагать, насколько это возможно, чувственные восприятия, воображение и сопутствующее [этим познавательным способностям] неразумное и связанные с этим неразумным страсти, насколько нам это позволяет необходимость рождения[68]. 2. Должно ясно артикулировать то, что от Ума[69], предоставив ему покой и безмолвие (ἡσυχίαν) победой над неразумным. Чтобы не только слушать об Уме и умопостигаемом, но и, насколько возможно, стать наслаждающимися его созерцанием, устремленными к бестелесному, живущими благодаря ему истинной жизнью, а не той ложной жизнью, что сопутствует тому, что родственно телу. 3. Значит, нам нужно обнажиться от многих одежд: и от этой видимой, плотской, и от тех, что внутри нас, тех, что изнутри прилегают к коже. Нагими и без одежд взойдем на стадион, чтобы состязаться в Олимпии души. Ибо обнаженность есть начало и условие состязания. 4. Поскольку же одежда у нас верхняя и нижняя, то и освобождение наступит как в результате поступков внешних, так и внутренних: одни будут явны всем, другие же от всех сокрыты. Не есть и не брать, если предлагают, денег — это поступки внешние и очевидные, а вот нежелание этого принадлежит уже к сфере менее очевидного. 5. Так что вместе с самими делами следует отложиться и от пристрастий к ним, и от страстей. Ибо зачем нам отказываться от поступков, если мы остаемся прикованными к порождающим их причинам?

32. 1. Осуществление этого отступления [от чувственного] может быть сопряжено с насилием,

[68] То есть весь комплекс обстоятельств, связанных с нашим пребыванием в становящемся мире.

[69] Вар.: «согласно Уму».

а может произойти и посредством убеждения в согласии с логосом, благодаря угасанию и, если так можно сказать, забвению и смерти выше упомянутых причин. Ибо лучшее отступление от чего-либо состоит в том, чтобы не касаться того, от чего мы отторглись. В самом деле, если взять пример из мира чувственного, все, что было отторгнуто насильственно, сохраняет в себе или часть, или след того, от чего оно было отторгнуто[70]. 2. Истинное же отторжение является результатом прихода в непрерывную беззаботность (ἀμελέτητον)[71]. Такой беззаботности можно достичь, постоянно обращая свой рассудок к умопостигаемым [сущностям], воздерживаясь от ощущений, пробуждающих страсти, к которым относятся и возникающие из пищи.

33. 1. Значит, от определенной пищи следует отказываться не меньше, чем от пробуждающей страстное начало нашей души. Помимо этого следует рассмотреть еще вот что.

2. Здесь [в дольнем] существует два источника, благодаря которым душа оказывается в оковах: когда истекающие из них воды наполняют душу, она погружается в забвение того родственного, что созерцала. Эти источники — удовольствие и страдание. 3. Они имеют свое основание в чувственном восприятии, соответствующем ему сознании и в том, что сопутствует чувственному восприятию в воображении, мнении и памяти, благодаря которым пробуждаются страсти и утучняет-

[70] Чрезвычайно ценное положение для критики волюнтаристской аскетики. Другой аспект того же феномена упоминается в *О воздержании*, II, 47: «души людей, погибших насильственной смертью, остаются возле тел».

[71] Вар.: «бездеятельность».

ся неразумие (ἀλογία)[72], низводящее душу и отвращающее ее от родственной ей любви к Сущему. 4. Значит, необходимо с силой отстраняться от ощущений. Отстраняться нужно посредством уклонения от страстей, возникающих из ощущений и неразумия. 5. Ощущение же существует благодаря вещам видимым, слышимым, вкушаемым, обоняемым и осязаемым. Ощущение подобно метрополии страстей, выведшей в нас инородную нам колонию. 6. Посмотри, сколько горючего вливается (τὸ ὑπέκκαυμα εἴσρει) в каждого из нас для того, чтобы питать страсти! Смотришь ли ты на соревнования колесниц или на состязание атлетов, на то, как извиваются танцоры, или взираешь на женщину — из всего являются приманки для неразумного, все это накладывает на неразумное руки, уловляя его во всевозможные сети.

34. 1. Все эти вещи посредством неразумного приводят душу в неистовство, побуждают прыгать, кричать, вопить — внешнее смятение загорается от внутреннего, которое, в свою очередь, воспламеняется ощущениями. 2. Что же касается волнений, возникающих благодаря слуху из каких-либо шумов или звуков, непристойностей или оскорблений, то взгляни, как они заставляют большинство, лишенное рассуждения, метаться подобно ужаленным, других же — вертеться со всевозможными ужимками. 3. А воскурения, а благовония, употребляемые любовниками, чтобы их любили, — кто не видит, сколь все это утучняет неразумие души? 4. А что сказать о тех страстях, которые приходят посредством вкусовых ощущений? Именно здесь сплетаются двой-

[72] Вар.: «безумие».

ные оковы: одни укрепляют возникающие из вкуса страсти, другие мы утяжеляем, поглощая чужие тела. 5. Ибо, как где-то сказал один врач, наркотики — это не только нечто, приготовленное медициной, но и ежедневно употребляемые в пищу еда и питье. Из этой вот пищи душе передается нечто более смертоносное, нежели передается ей из ядов, приготовленных для разрушения тела. 6. Осязательные восприятия делают душу чуть ли не телесной: часто раздражая ее, они доводят ее до того, что она издает нечленораздельные звуки, подобно телу.

7. Вслед за всем, что связано с осязанием, собирается толпа воспоминаний, фантазий, мнений, которые, в свою очередь, пробуждают в нас рой страстей, наполняя душу страхами, влечениями, гневом, любовью, колдовскими соблазнами любви (φίλτρων), скорбями, ревностью, тревогами, болезнями и тому подобными страстями.

35. 1. Потому очищающий себя ведет ожесточенную борьбу со всем этим; это великий труд — освободиться от действия страстей, эта битва не затихает ни днем, ни ночью из-за неизбежной сплетенности с ощущением. 2. Потому следует, насколько позволяют силы, удаляться из тех мест, где, даже не желая того, сталкиваешься с толпой. Следует опасаться желания победы, возникающего из опыта борьбы, равно как и неподготовленности, возникающей из неопытности.

36. 1. Ибо «таким образом» [и осуществились], как мы слышим [в эпосе], «прежних мужей славные деяния»[73], а также [славные деяния] пифагорейцев и мудрецов. Одни[74] жили, действительно,

[73] Гомер. *Илиада*, IX. 524.
[74] То есть герои.

в самых пустынных местах; другие[75], находясь в городах, жили в храмах и священных рощах, откуда изгнана всякая суета. Платон же предпочел обитать в Академии — месте, не только пустынном и удаленном от города, но даже, как говорят, нездоровом[76]. Другие же не пощадили даже своих глаз, желая созерцать внутри себя без развлечения. 2. Ибо, если кто-то думает, что сможет жить среди людей, заполнять восприятия их страстями, сам же пребывать бесстрастным, тот не знает, что обманывает и себя, и верящих ему людей в том, что он поработил себе большинство страстей, не отчудившись от толпы.

3. Они «с ранней юности не знают дороги ни на агору, ни в суд, ни в Совет, ни в любое другое общественное собрание. Законов и постановлений, устных и письменных, они в глаза не видали и слыхом о них не слыхали. Они не стремятся вступить в товарищества для получения должностей, сходки, пиры и ночные шествия с флейтистками даже и во сне им не могут присниться. 4. Хорошего ли рода кто из граждан или дурного, у кого какие неприятности из-за родителей, от мужей или от жен — все это более скрыто от такого человека, чем сколько мер воды в море, по пословице. Ему неизвестно даже, что он этого не знает. Ибо воздерживается он от этого вовсе не ради почета, но дело обстоит так, что одно лишь тело его пребывает и обитает в городе, разум же, пренебрегши всем этим как пустым и ничтожным, парит надо всем, как у Пиндара <...>[77],

[75] То есть мудрецы и пифагорейцы.
[76] Ср.: Элиан. *Пестрые истории*, IX. 10.
[77] Пропуск в тексте Порфирия; у Платона здесь: «...меря просторы земли, спускаясь под землю и воспаряя

не опускаясь до того, что находится близко»[78].

37. 1. Этим Платон хочет сказать, что пребывать бесстрастным относительно вышеназванного можно — не нисходя к ним, но отказывая в нисхождении. Вот почему философ не знает ни дороги к суду, ни к государственному совету, ни к чему-либо иному упоминавшемуся. 2. Дело не обстоит так, что философ, зная эти места и посещая их, наполняет там все органы чувств всем, что последние способны воспринять, а первые дать, так, что не остается ничего, чего бы он не знал[79], но напротив, — Платон утверждал, что, воздерживаясь от этих вещей и не зная их, философ не знает, что он их не знает. 3. Участие же в празднествах, говорит Платон, не приходит философу на ум даже во сне, значит, он тем более не стал бы негодовать, будучи обойден соусами или кусками мяса. Разве он, вообще, будет их есть? Разве он не считает, что если от этого воздерживаются, оно ничтожно и пусто, если же оно приближается ко рту, то становится чем-то большим и вредным. 4. «В сущем есть две парадигмы: одна — божественная и счастливейшая, другая — безбожная и несчастнейшая; первой философ будет уподобляться, второй же стремиться быть неподобным»[80], образ же

выше небесных светил, всюду испытывая природу любой вещи в целом и...».

[78]Платон. *Теэтет*, 173d (пер. Т. В. Васильевой. Цит. по: *Платон*. Собрание сочинений. М., 1993. Т. 2).

[79]Здесь Порфирий явно спорит с Кастрикием, который утверждал, что можно вести любую жизнь, и при этом не пострадает высшая часть души, и счел, что нашел в *Теэтете* подтверждение своей точки зрения. Порфирий стремится доказать, что подтверждения этому нет в *Теэтете*.

[80]Платон. *Теэтет*, 174с.

его жизни будет соответствен тому, чему он уподобляется: он будет вести жизнь простую, самодостаточную, как можно менее наполненную смертным.

38. 1. Пока мы расходимся в суждениях о пище, пока, настаивая, утверждаем, что «должно есть именно это вот», вместо того чтобы думать, что должно, если возможно, воздерживаться от всякой пищи, мы являемся ищущими славы, защитниками страстей, ибо спорить об этом — значит не спорить ни о чем. 2. Однако, с одной стороны, он не уйдет, совершив насилие над собой. Ибо претерпевший от себя насилие ничуть не в меньшей мере пребывает там, откуда с помощью насилия хотел уйти. И, с другой стороны, он не станет думать, что совершил нечто безразличное, если укрепит [наложенные на него] оковы [, вкусив мяса]. Так что он даст природе только необходимое, и это необходимое будет легким, и будет дано посредством самой легкой пищи; а от всего остального он откажется на том основании, что оно устремлено к удовольствию. 3. Ибо философ убежден, как было сказано, что чувственное восприятие — это гвоздь, коим душа прибита к телу и который самой раной страсти приклеивает и пригвождает душу к вкушению [удовольствий] посредством тела. 4. Ибо если бы чувства не мешали чистой деятельности души, что было бы страшного в том, чтобы находиться в теле, пребывая бесстрастным и недоступным телесным движениям?

39. 1. Но как можно было бы судить и говорить об испытанном, если бы не было ни претерпевания, ни присутствия при претерпевании? 2. Ум обращен к себе, даже если мы и не обращены к нему. Выступивший из Ума пребывает там, куда он выступил; движимый и вверх, и вниз внима-

нием к чувственному схватыванию (ἀντιλήψεως)[81], он присутствует там же, где и это чувственное схватывание. 3. Одно дело — будучи направленным к чему-то, не обращать внимания на чувственное, другое дело — полагать, что, представляя [чувственное], ты сам при нем не присутствуешь. Никто не смог бы показать, что Платон разделял это воззрение, разве что кто-нибудь станет доказывать, что в этом вопросе был не прав сам Платон.

4. Тот, кто опускается до того, что услужливо принимает пищу, намеренно присутствует на зрелищах, действующих через зрение, тот, кто появляется в обществе и смеется [вместе с другими], оказывается там же, где и страсть. 5. Но тот, кто обратился [от чувственного мира] к иным предметам и отстранился, из-за своей неопытности «вызывает смех не только у фракийских служанок, но и у толпы»[82]; когда же он нисходит долу, то «приходит в совершенное замешательство», он действует не бессмысленно, не неумело, но как если бы его действия определяло исключительно безумие. 6. Платон не осмелился этого утверждать. Он сказал: «Когда дело доходит до грубой ругани, он не умеет никого уязвить, задев за живое, потому что по своей беспечности не знает ни за кем ничего дурного, и в растерянности своей кажется смешным. Когда же иные начинают при нем хвалить других или превозносить себя, то он, не притворно, а искренне забавляясь всем этим, обнаруживает свою простоту и производит впечатление дурака»[83].

[81] Имеется в виду, видимо, акт инверсии ощущения в мысль.

[82] Платон. *Теэтет*, 174с.

[83] Платон. *Теэтет*, 174c–d.

40. 1. Так что благодаря неопытности и воздержанию [философ] не знает [этого дольнего мира], что, конечно же, не значит, что опустившийся в опыт и действующий в силу безумия души достиг соответствующего Уму чистого созерцания. 2. Ибо даже говорящие, что мы имеем две души[84], не допускают того, что у нас есть два внимания. Это значило бы, что мы создаем некое единство (συνέρξεις) живущих, каждый из которых, будучи обращен к своему, способен делать свое дело, не привлекая к нему другого.

41. 1. Зачем, в самом деле, угашать страсти и умирать для них и ежедневно об этом заботиться, если бы мы [изначально] могли действовать в соответствии с умом, будучи привязаны к смертным вещам, без того, чтобы ум на это смотрел[85], как стремились доказать некоторые? «Ибо именно ум видит, именно ум слышит»[86]. 2. Если же, поглощая роскошные блюда и распивая сладчайшие вина, ты утверждаешь, что можешь обратиться к нематериальным вещам, тогда почему не мог бы ты вместе с этим и оставаться обращенным к ним, вступая в связь с наложницами или предаваясь действиям, которые даже называть некрасиво? 3. Все эти страсти вполне свойственны ребенку, который в нас, но ты скажешь, что, поскольку они постыдны, они тебя не влекут. Уж не жребием ли прикажешь решать, какие страсти испытываются, только когда ты участвуешь в них, а какие можно испытать и без отрыва от умопости-

[84]В частности, Нумений (фр. 44 Des Places).

[85]То есть занимался этим, присматривал.

[86]Эпихарм, фр. 12 Diels. Ср.: *О воздержании*, III, 21; Максим Тирский, XVII, 10; Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 46; Юлиан. *Речь* IV, 247a.

гаемого? 4. И пусть мне не говорят, что у большинства одни страсти считаются постыдными, а другие нет; все они постыдны, — по крайней мере, в отношении к жизни, согласной с разумом, — и следует воздерживаться от всех страстей на том же основании, что и от страстей любовных. Должно, однако, уступить природе немного пищи, что необходимо ради становления (διὰ τῆς γενέσεως)[87].

5. Там, где есть ощущение и его схватывание, есть и отступление от умопостигаемого; и сколь велико возмущение неразумного, столь велико отступление от умопостигаемого. Ибо, и в самом деле, невозможно, если тебя носит то туда, то сюда, быть там, оставаясь здесь; ибо когда мы сосредоточиваем внимание, то это производит вся наша целостность, а не какая-либо наша часть.

42. 1. Мнение, согласно которому человек, страстно увлеченный (παθαινόμενον) ощущением, может действовать в умопостигаемом, довело до гибели многих варваров[88]. Эти люди в результате [теоретического] презрения [к страстям] дошли до того, что предались всем видам удовольствий, утверждая, что могут <...> предоставить неразумному заниматься этими [чувственными] вещами, в то время как сами они обращены к вещам иным. Я уже и сам слышал, как они выступали в защиту своего убожества следующим образом:

2. Пища, говорили они, не оскверняет нас, как и море не оскверняется той грязью, что приносят

[87]Возможно, здесь следует понимать γενέσεως более узко — в смысле родовой функции.

[88]В данном случае под «варварами» подразумеваются гностики. Этим же словом Порфирий называет христиан, а в *Жизни Плотина* относит некоторых гностиков к христианам.

реки. Ибо мы властвуем над всякой пищей, как море над всякой влагой. Если бы море сомкнуло уста и не стало принимать впадающие в него потоки, оно, возможно, и выросло бы в своих глазах, но весьма пало бы в глазах космоса, как неспособное переварить нечистоты, так обстояло бы дело, если бы море отказалось принимать их из опасения замараться. 3. Так же и мы, говорят, если будем осторожничать в пище, поработимся духу (φρονήματι) страха. Должно-де, чтобы все было подчинено нам. Если в малую воду попадают нечистоты, она тут же загрязняется и замутняется ими. Бездну же не осквернишь. Так же и с нами: пища одерживает верх над маленьким человеком, но тот, в ком бездна власти, приемлет все и не оскверняется ничем.

4. Такими вот рассуждениями вводили они себя в заблуждение, и их поступки соответствовали их лживым речам. Однако не в бездну свободы, но в бездну несчастья бросились они и утонули в ней. 5. Это же заблуждение толкнуло отдельных киников ко вседозволенности (παντορέκτας)[89], прочно прибив их к причине их грехов, которую они обычно называют безразличным[90].

43. 1. Человек же благочестивый[91] держит под подозрением колдовство природы, он изучил природу тела и понял, что между телом и силами души существует соответствие, подобное настроенности музыкального инструмента (ὡς ἥρμοσται ὀργάνου), он знает, как быстро откли-

[89] Ср.: Юлиан. *Речь* VI и VII.

[90] Имеется в виду чувственное восприятие.

[91] Редкий случай строго архаического употребления слова «благочестие» (εὐλαβής), которое в изначальном смысле значило также и «осторожность», и «бдительность».

кается страсть, хотим мы этого или нет, когда внешние вещи заставляют трепетать тело, и этот трепет достигает чувственного сознания. Ибо чувственное сознание (ἀντίληψις) есть отзвук, но душа не может отзываться, если полностью не обращена к звуку и если не перенесет на него свой надзирающий (ἐπιστατικὸν) взгляд. 2. Неразумное совершенно не способно судить о «том, вплоть до чего» и о «как», «откуда», «к чему» — само по себе оно не способно к пониманию и руководству (ἀνεπισκέπτου): куда бы его ни понесло, оно подобно коням без возничего. Но для нас невозможно надлежащим образом управлять чем-то, относящимся к внешнему, или узнать меру и благовременье в пище, если глаза колесничего не наблюдают за этим, ибо он упорядочивает (ῥυθμίζειν) движения [лошадей] и правит неразумным, которое само по себе слепо. 3. Уничтожить ли надзор рассудка за неразумным, предоставив ему носиться согласно его природе? Представь себе, каким бы был человек, допустивший, чтобы желания, а равно и гнев, простирались, сколь они пожелают! Хорошо же будет его усердие, и дела — куда как разумны, если, отстранив надзирающий разум, он сделает безудержными энергии неразумного!

44. 1. Очевидно, однако, что человек дурной отличается от мужа ревностного и серьезного тем, что последний не лишается рассудка ни при каких обстоятельствах, властвуя неразумным и управляя им, в то время как первый совершает множество [беспорядочных] действий, пренебрегая рассудком и его помощью во всем, что совершает. Потому-то одного называют безрассудным и движимым неразумием, другого же — рассудительным и властвующим над всем неразумным. 2. Значит, в то время как большинство согрешает в мысли и

в деле, начиная влечься и гневаться, мужи ревностные и серьезные шествуют прямым путем. Первые предоставили [внутреннему] ребенку делать все, что ему вздумается, другие же доверились педагогу и вместе с ним управляют своим (τὰ καθ'αὑτοὺς). 3. И в пище, и в иных деятельностях или наслаждениях тела дело обстоит так, что если присутствует возница, то он и определяет их меру и благовременье; если же возница отсутствует или, как говорят некоторые, он занят своими делами, то он либо фокусирует наше внимание на себе, не позволяя неразумному ни страстно высказываться, ни вообще что-либо сделать, либо же позволяет вниманию стать детским, оставляя гибнуть увлекшегося безумием неразумного [начала].

45. 1. Потому мужам ревностным и серьезным воздержание в пище и телесных наслаждениях свойственно более, чем деятельное соприкосновение с ними, ибо прикасающемуся к телам приходится опуститься от родных нравов до детоводительства неразумного, сущего в нас. 2. Это еще более верно в отношении к пище; ибо неразумное не заботится о последствиях [приема той или иной пищи], поскольку по природе своей не способно познавать отсутствующее.

3. Если бы было возможно освободиться от пищи так же, как, убрав с глаз, мы освобождаемся от видимых предметов, — ибо, и в самом деле, [убрав их и тем самым,] успокоив исходящие от них фантазии, можно обратиться к иным вещам, — то было бы легко, сделав небольшие уступки необходимому нашей смертной природы, прямо освободиться от пищи. 4. Но дело обстоит так, что требуется продолжительное время для пищеварения и усвоения (ἀναδόσεως), им содействуют сон, покой и бездеятельность во всем остальном; вслед-

ствие усвоения имеют место выделения и извержение определенных излишков; потому-то [при этом сложном процессе] необходимо присутствовать педагогу, который изберет пищу легкую и не мешающую уделить ее природе; педагогу, предвидящему будущее, а равно и величину препятствия [собственной деятельности], кое непременно возникнет, если желания сумеют навязать нам свой неудобоносимый груз, который мы должны будем понести ради малого удовольствия, испытываемого в момент принятия пищи и ее заглатывания.

46. 1. Значит, не неуместно, чтобы логос многое и избыточное сводил к немногому необходимому: если, конечно, мы, приобретая продукты, не собираемся тревожиться потребностью иметь их больше; если собираемся избежать нужды в большем количестве слуг, нужных для приготовления пищи; если не собираемся увеличивать удовольствия при ее поглощении; если не собираемся опять же ни, наполнившись пищей, быть охваченными великой вялостью, ни, нагрузившись еще более плотно, впасть в сонливость, ни, насытившись утучняющей тело пищей, сделать крепче оковы [тела], становясь бездеятельнее и бессильнее в том, что свойственно [собственно] нам. 2. Итак, пусть нам покажут мужа, который прилагает все возможные усилия к тому, чтобы жить согласно Уму и не развлекаться тем, что исходит от телесных страстей; и пусть этот муж нам докажет, что мясную пищу легче добыть, нежели блюда из плодов с твердой скорлупой (ἀκρόδρυα)[92] и *овощи огородной* (λαχάνων)[93], что приготовление

[92]То есть орехов, каштанов и проч.

[93]«Овощь огородная» — этот трогательный перевод почерпнут мною в словаре А. Д. Вейсмана.

мясной пищи дешевле, нежели пищи из неодушевленных, которая вообще не требует поваров; пусть докажет, что сама по себе она не приносит удовольствия сравнительно с пищей из неодушевленных, что она легче переваривается и быстрее усваивается, что она возбуждает меньше желания, что она меньше способствует мощи и дебелости тела, нежели диета из неодушевленных.

47. 1. Если же этого не дерзнет сказать ни один из врачей, философов, гимнастов и даже частных лиц, почему нам самим не сложить с себя этот телесный груз? Почему бы не освободить себя посредством этого отказа от всех помех разом? 2. Ибо, довольствуясь наименьшим, мы избежим не одной, но мириад форм порабощения: от чрезмерного богатства, излишних слуг, множества утвари, сонливого состояния, многих и опаснейших болезней, необходимости во врачах, побуждения к любовным утехам, сгущения испарений, множества излишков, крепости [телесных] оков, мощи, возбужденной к практической деятельности, и Илиады зол; пища же неодушевленная и простая, пища, которую всем легко добыть, освобождает нас, приготавливая покой для доставляющего нам спасение рассудка (λογισμῷ). 3. Ибо, как сказал Диоген, из тех, кто питается ячменным хлебом, не выходит воров и вояк, а из мясоедов [выходят] тираны и сикофанты[94]. 4. Но как только исчезает причина многочисленных нужд, тело лишается множества входящей в него пищи и ее тяжести, что облегчает пищеварение, внутреннее око освобождается от телесных «дымов» и «волн»[95], оказавшись в защищенной гавани.

[94] Ср.: Юлиан. *Речь* VI, 198d–199a.
[95] Гомер. *Одиссея*, XII, 219.

48. 1. И это не нуждается ни в припоминании, ни в доказательстве, ибо очевидность этого дана непосредственно. Поэтому не только те, кто ревнует о жизни, согласной Уму, те, что сделали такую жизнь своей целью, считают воздержание [от одушевленного] необходимым для ее достижения, но, думаю, почти всякий философ, ставящий простоту выше роскоши, должен предпочесть довольствующегося немногим тому, кто во многом нуждается. 2. И вот что может показаться большинству парадоксом: мы находим, что о воздержании от одушевленного говорят и прославляют его те — да, именно те, — кто думает, что с помощью удовольствия можно достигнуть цели философствующих. 3. Ибо выясняется, что большинство эпикурейцев, начиная с их главы, довольствовались ячменным хлебом и плодами в твердой оболочке. Они посвящали целые трактаты доказательству того, что природа нуждается в малом и что ее скромные потребности просто удовлетворяются легкой и дешевой пищей.

49. 1. Ибо, говорит Эпикур, богатство природы определенно и легко достигаемо, богатство же суетных мнений беспредельно и приобретается тяжелым трудом. 2. Ибо беспокойства плоти, вызванные нуждой в пище, легко и полноценно устраняются легко добываемыми продуктами, обладающими простой природой влажного и сухого. 3. Все же остальное, поскольку оно впадает в роскошь, не является необходимым, говорят эпикурейцы, равно как и желание роскоши. Это последнее не необходимо ни в силу того, что его определяют боль, огорчения или уколы, вызванные либо отсутствием [этого чрезмерного], либо радостью [гортанобесия и чревоугодия], либо же пустыми и ложными догматами; [такое желание]

не восходит к физическому недостатку чего-либо или нехватке того, без чего может произойти разложение [органического] соединения. 4. Самые обычные продукты достаточны, чтобы обеспечить необходимое по природе. И эти продукты благодаря их малости и простоте легко добыть. Мясоед же, помимо этого, нуждается и в одушевленной пище; и значит, тот, кто довольствуется неодушевленным, нуждается вполовину меньше, да и то, что ему нужно, легко и просто достается и приготавливается.

50. 1. Дело не должно обстоять так, говорят они, что человек, уже будучи экипирован (ἑτοιμασάμενον) необходимым, лишь затем прибегает к помощи философии. Напротив, нужно сначала [посредством философии] обеспечить душе истинную уверенность, а потом заниматься повседневными нуждами. Мы поручим свои дела дурному управляющему, если лишим себя философии в вопросах о мере в том, что необходимо природе, и о способах его приготовления. 2. Потому следует сделать эти вещи предметами философствования, насколько они являются предметами горячего интереса к ним этих философов. Насколько же они отвергают то, в чем не могут добиться совершенной уверенности, настолько не следует позволять себе попечение о богатстве и пище. 3. Следовательно, этих вещей нужно касаться, вооружившись философией (σὺν φιλοσοφίᾳ), и тогда мы сразу поймем, что много лучше стремиться к малому их количеству, к их простоте и легкости, ибо малое их количество способно доставить малые неприятности.

51. 1. Кроме того, поскольку приготовление пищи может повлечь за собой препятствия [для незамутненной работы рассудка] — или оттого,

что устанет тело из-за занятия самой готовкой, или оттого, что мешает рассудку действовать в отношении вещей важнейших, или по какой-либо еще причине, — то [во всех этих случаях] готовка становится сразу же вредной, а та польза, которую можно из нее извлечь, не окупает сопровождающие ее неприятности. 2. И еще, должно, чтобы в течение всей жизни философа сопровождала надежда ни в чем не нуждаться; пока ему достаточно приобретаемого легко, он эту надежду сохраняет, если же устремляется к роскоши, становится безнадежным. Во всяком случае, именно из-за этого стремления к роскоши большинство людей, сколь бы ни были велики их богатства, бесконечно страдает, боясь, что будет испытывать в чем-либо недостаток. 3. Чтобы довольствоваться доступным и простейшим, достаточно помнить, что для подлинного освобождения от смятения души ничего не значит все богатство мира, будь оно даже собрано вместе; для того же, чтобы устранить страдания плоти, достаточно скромного достатка и самого обыкновенного, легко приобретаемого имущества. Но если не достанет даже и такой малости, это не смутит человека, решившего умереть. 4. И еще: неудовольствие из-за недостатка куда более безобидно, чем от избытка, — если мы, конечно, не обманываем себя пустыми мнениями. 5. Многообразие пищи не утишает смятения души и даже не увеличивает наслаждения плоти. Ибо наслаждение имеет предел — оно прекращается вместе с исчезновением страдания. 6. Мясоедение не освобождает от страдания природы, а равно и от страдания, вызванного неосуществленностью чего-либо. Мясная пища дает насильственную радость, сменяющуюся вскорости своей противоположностью. Ибо это питание не ради поддержа-

ния жизни, но ради умножения удовольствий, в этом оно подобно любовным утехам или наслаждениям от чужеземных вин — все это вещи, без которых наша природа вполне способна существовать. 7. Вещи же, без коих она существовать не может, невелики, их можно приобрести легко, справедливо, свободно, спокойно, безо всяких затруднений.

52. 1. И еще, мясо не способствует, но, скорее, препятствует здоровью. Ибо, если существуют вещи, восстанавливающие здоровье, то должны быть и поддерживающие его вещи. Но здоровье восстанавливается соблюдением диеты — пищей наилегчайшей и лишенной мяса, так что очень может быть, что и сохраняется здоровье посредством того же. 2. Если же неодушевленная пища не способствует Милоновой мощи[96], —

[96] Милон Кротонский — знаменитый греческий атлет, живший около 520 г. до н. э. Он шесть раз (т. е. 20 лет подряд) оставался победителем Олимпийских игр и несколько раз побеждал в Пифийских. Своей неимоверной силы Милон — тогда еще хрупкий юноша — достиг, взяв за правило обходить родной Кротон с новорожденным теленком на плечах, а через год могучий атлет обносил вокруг своего города уже огромного быка. В этом прекрасном в своей гармоничности упражнении чувствуется тонкий вкус пифагорейской педагогики. Порфирий употребляет выражение «Милонова мощь» как символ тупой силы, и это яснейшим образом показывает, сколь чужд был сириец Порфирий эллинской пифагорейской традиции. Ибо, во-первых, если Милон был пифагорейцем, то едва ли он не был вегетарианцем; во-вторых, древние пифагорейцы, как и все свободные эллины, несомненно, посвящали палестре значительную часть своего времени, что видно на примере того же Милона. Это, конечно, никак не вязалось с Порфириевым пониманием философского образа жизни; да и нам никоим образом не представить нашего философа обнаженным, натертым маслом, участвующим, скажем, в единоборстве или кулачном бою, чем, определенно, не брезговали ни Пифагор, ни Платон, ни Диоген.

это потому, что она вообще не способствует развитию силы. Ибо и мощь, и развитие силы не нужны философу, если он собирается предаваться созерцанию, а не практической деятельности и невоздержности. 3. И нет ничего удивительного в том, что большинство думает, будто мясная пища полезна для здоровья, ибо им вообще свойственно думать, будто наслаждения сохраняют здоровье, в том числе и любовные наслаждения, хотя никто и никогда не извлекал из последних пользы, хорошо еще, если они не причиняли вреда. 4. Но если многие таковы, то для нас это ничего не значит. Ибо нет ничего надежного ни в дружбе, ни в расположении толпы к чему-либо; большинство невосприимчиво ни к мудрости, ни к чему-либо имеющему ценность, ни даже к частицам мудрости, ни к пользе, будь то частной или общественной; оно не способно различать нравы людей дурных и порядочных. Большинству свойственно совершенное распутство и невоздержность во многом. Потому не должно бояться, что когда-нибудь переведутся мясоеды[97].

53. 1. Ибо, если бы все были наилучшим образом рассудительны, не было бы нужды ни в охоте на птиц, ни в птицеловах, ни в рыбаках, ни в свинопасах. Поскольку, когда животными никто не руководит, не заботится о них, не вершит их судьбы, они быстро уничтожаются и истребляются теми, кто охотится и во множестве их убивает, что и происходит с мириадами животных, кото-

[97] Эта риторическая фигура позднее будет использоваться идеологами монашества, например Амвросием Медиоланским: проповедь монашества безопасна, ибо все не станут монахами, и род человеческий все равно не вымрет из-за собственной порочности (см.: *О девстве* и проч.).

рых люди не употребляют в пищу: впрочем, если это пестрое и многовидное [гастрономическое] безумие продлится, то вскоре мириады людей станут обжираться и этими [не вкушаемыми ныне тварями].

2. Если и должно сохранить свое здоровье, то не из страха смерти, но ради того, чтобы не иметь препятствий в своей обращенности к благам, происходящим из созерцания. Самый же лучший способ сохранить здоровье — это установление душевной невозмутимости и пребывание в состоянии размышления, направленного к истинно сущему. 3. Воздействие, оказываемое такой установкой на все, вплоть до тела, весьма велико, что доказывает и опыт одного нашего друга, который страдал столь тяжким артритом на ногах и руках, что в течение восьми лет передвигался исключительно с помощью носильщиков, исцелился же он в тот момент, когда, отказавшись от имущества, обратил свой взор к божеству[98]. Вместе с имуществом и заботами он избавился и от болезней тела, так что такое вот [созерцательное] состояние души влияет на тело и в смысле здоровья, и во всех остальных смыслах. 4. В большинстве случаев здоровью способствует и сокращение рациона. Эпикур совершенно прав, заявляя, что следует остерегаться такой пищи, к наслаждению которой мы страстно стремимся, но которая, когда мы ее получаем, доставляет нам лишь огорчение. Так обстоит дело со всякой обильной и плотной пищей. Это-то и претерпевают те, кто предан страсти: они несут расходы, страдают от болезней и пресыщения, а кроме того, — не имеют досуга.

[98] Порфирий имеет в виду случай, происшедший с его соучеником Рогатианом. Ср.: Порфирий. *Жизнь Плотина*, 7.

54. 1. Вот почему следует остерегаться пресыщения, даже если пища проста, и при любых обстоятельствах стараться исследовать, каков будет результат наслаждения или приобретения, сколь велик он и какие прекращает страдания плоти или души, чтобы не радость относительного каждого <...> возникает сопротивление, подобно тому, как <...> создается жизнь[99]. 2. Ни в коем случае нельзя пренебрегать границами, напротив, в таких вещах следует придерживаться предела и меры. Обратим внимание и на то, что если мы пугаемся воздержания от одушевленных, если мясоедствуем и, в самом деле, ради удовольствия, то разве не из страха смерти [делаем мы как одно, так и другое]? Ибо с отсутствием пищи у людей связывается присутствие чего-то страшного и неопределенного, что влечет за собой смерть. 3. Такие вот и однородные этим причины вызывают неутолимое желание жизни, богатства, имущества, славы, желание увеличения с течением времени благ: во всем этом — ужас, внушаемый смертью, и его боятся как беспредельного[100]. 4. Удовольствие, доставляемое роскошью, и близко не стояло с тем, что дает автаркия познавшему ее опытно, ибо велико удовольствие — понимать точный объем своих потребностей. Ведь если устранить роскошь и стремление к любовным наслаждениям и внешним почестям, то какая останется нужда в инертном богатстве, которое уже не может быть нам ничем полезным, но только отягощает нас? Ибо [, отбросив внешнее,] мы становимся наполненными [неким иным содержанием],

[99] Текст поврежден, лакуны.

[100] Этими словами выражается всецело средневековый, не характерный для античности опыт жизни.

и удовольствие от насыщения им чисто. 5. Должно, насколько возможно, отучить тело от удовольствия, вызываемого пресыщением, а не утолением голода. Следует есть, чтобы <...> пройти через все, должно поставить не неопределенное, но необходимое пределом питанию. 6. Таким образом, и тело оказывается способным воспринять то благо, которое ему дано получить благодаря самодостаточности и уподоблению Богу; таким образом, мы не будем стремиться ни к увеличению имущества, ни к дополнительному времени для увеличения благосостояния; таким образом, опять же человек будет истинно богат, ограничив свое богатство природным пределом, а не пустыми мнениями[101]; таким образом, человек не будет привязан к надеждам на большее наслаждение, в котором нет ничего надежного, ибо оно вызывает смятение; напротив, человек пребудет самодостаточным, удовлетворенным своим прошлым и своим будущим, не страдающим от мысли о том, что невозможно продлить время жизни.

55. 1. Но вот, клянусь Зевсом, бессмыслица: человек, страдающий [телесно], или находящийся в тяжелых обстоятельствах, или сидящий в тюрьме, не имеет помыслов о еде, он не думает, откуда она будет к нему доставлена, но даже отказывается от того необходимого, что ему предлагают. Сущностный же колодник, терзающийся внутренними страданиями, заботится об изысканности пищи, укрепляющей его оковы! 2. Разве так поступают мужи, постигшие сложившееся положение дел, или же так поступают довольствующиеся настоящим и не знающие, во что оно разрешится?

[101] Ср.: Порфирий. *Письмо к Марцелле*, 27.

Так поступают те, кто подобен узникам, знающим о своем несчастье. 3. Ибо наличная жизнь не радует их, и они полны бесконечной тревоги, вздыхая о том, чего не имеют. Ибо, если человек стремится иметь серебряные ложа и столы, миро, поваров, посуду, одежду и празднества, на которых присутствуют всякая изысканность и роскошь, какие только доступны человеку, то это он делает, конечно, не потому, что успешно поборол смятение, но потому, что не умеет извлекать пользу из наличной жизни: его имущество безмерно, и бесконечна тревога. 4. Одни не стремятся <к тому, чего нет>, отстраняясь от присутствующего, другие ищут того, чего нет, не радуясь настоящему.

56. 1. Что же до созерцателя, то его диета[102] будет проста. Он знает, в каковых оказался оковах, так что, приветствуя простое, не станет стремиться к роскоши, не станет искать пищи из одушевленного, как если бы не довольствовался неодушевленным.

2. Если же у философа не такая природа тела, если она не слушается, когда с ней обращаются таким образом, если ее не уврачевать обычными вещами, тогда, если ради истинного спасения должно пребывать в страдании, — разве мы не снесем этого? 3. Когда должно избавиться от болезни, разве мы не стремимся вынести все: разрезы, кровь, прижигания, горькие микстуры, очищения желудка, рвоту, впрыскивания через нос, разве при этом мы еще и не платим тем, кто все это с нами проделывает? Но разве неразумно ради избавления от внутренней болезни снести все, даже если это сопряжено со страданием?

[102] Здесь расширительно: «образ жизни».

Ибо мы боремся за бессмертие[103] и бытие-с-Богом (συνουσίας θεοῦ), а тому и другому мешает бытие-с-телом. 4. Мы никоим образом не приемлем следования законам тела, законам насильственным и противоположным законам разума и путям к спасению[104]. Однако поскольку мы сейчас философствуем о том, что не требует выносить страданий, но лишь отказаться от удовольствий, не являющихся необходимыми, то какое оправдание остается тому, кто бесстыдно защищает свою распущенность?

57. 1. Если следует говорить с откровенностью, то нет иного способа достичь цели, нежели пригвоздить (προσηλωθέντα) себя к Богу, вырвав гвоздь, прибивавший к телу и — посредством него — к тяге души к удовольствиям. Спасение же достигается нами посредством действий, а не голого слушания речей. 2. Дело не обстоит так, что не только с богами частей[105], но и с Богом всего, Сущим превыше бестелесной природы, можно достигнуть общения, придерживаясь любой, в том числе и мясной, диеты. Но, даже имея во всем непорочные душу и тело, будучи от природы прекрасными и живя свято и чисто, мы едва удостаиваемся Его восприятия (ἐπαισθήσεως)[106]. 3. Значит, насколько Отец всех проще, чище и само-

[103]Совершенно не эллинский мотив — бороться за бессмертие. Все исторические арийские народы — и греки, и персы, и индусы — знали бессмертие как данность.

[104]И это говорит ученик Плотина, во многих местах специально оговаривавшего единство закона телесного и умопостигаемого космоса, следование первого из последнего, а никоим образом не их противоположность!

[105]Имеются в виду боги звезд.

[106]И ведь так происходит со всеми, кто стремится познать Бога чувством и придерживается монистической теории внимания, излагавшейся выше Порфирием. Им необходи-

достаточнее [всех вещей], ибо далек от материального выражения (ἐμφάσεως), настолько стремящийся прийти к Нему должен быть непорочен (ἁγνὸν)[107] во всех отношениях: начиная с тела и кончая своим нутром, в каждой части и в целом, всему должен он придать свойственную ему по природе непорочность.

4. Возможно, хотя вышеизложенное возражений и не вызывает, возникают трудности относительно того, как нам положить воздержание [от мяса] среди ритуальных норм, если, принося жертвы, мы убиваем овец и быков, полагая, что это непорочно и радостно для богов. Без долгих объяснений это затруднение не разрешить, потому следует рассмотреть вопрос о жертвоприношениях, оттолкнувшись от иного начала.

КНИГА II

1. Наши исследования о простоте и святости жизни привели нас к вопросу о жертвоприношениях, о Кастрикий, — вопросу трудноразрешимому и требующему многих объяснений (ἐξηγήσεως), если стремиться судить истинно и вместе с тем угодно богам. Потому я откладывал рассмотрение этого вопроса до тех пор, пока не смог за-

мо, чтобы их чувство отвернулось от одного объекта и повернулось к другому. О том, можно ли познавать Бога тем же способом, что и чувственные вещи, — тем же вниманием, тем же схватыванием, — лица, стремящиеся к опытному богопознанию, как правило, не задумываются. В результате мы и по сей день имеем на месте гносеологии богопознания нагруженную апофатическими определениями гносеологию чувственного восприятия.

[107] И здесь, и выше возможен перевод: «ритуально чист».

няться им особо. И вот теперь скажу то, что для нас очевидно и что мы смогли открыть. Ближайшим образом я хочу коснуться одного изначально пропущенного мною положения.

2. 1. Во-первых, я утверждаю, что убийство живого существа не требует с необходимостью его поедания, так что делающий одно — я имею в виду заклание — не обязательно при этом допускает и поедание. Не ища примера слишком далеко: законы разрешают защищаться от напавших врагов, однако признается, что съедать их — это уже не по-человечески. 2. Во-вторых, если следует — по известным или неизвестным людям причинам — приносить в жертву богам, демонам или иным силам одушевленных, то тем самым нет необходимости также и пожирать этих живых существ. Достаточно будет показать, что люди берут для жертвоприношений таких животных, которых не вкусил бы даже человек, привыкший к плотоядению (σαρκοφαγεῖν). И в вопросе об убийстве животных мы не замечаем той же ошибки: если следует убивать некоторых животных, то не следует убивать их всех, и если следует убивать неразумных, то не следует заодно и людей.

3. 1. Воздержание от одушевленных, как я говорил в первой книге[108], не относится ко всем людям вообще, но к философам, а среди них — по преимуществу к тем, кто связывает собственное счастье с Богом и подражанием Ему. 2. Ибо и в городской жизни[109] не одно и то же предписывают законодатели гражданам, занимающимся частными делами и священными: есть города, в которых

[108] См.: I, 27, 1.

[109] πόλεως βίῳ — имеется в виду общественная жизнь в широком смысле.

большинству позволяется питаться и жить как им угодно, священникам же это запрещено под угрозой смерти или огромного штрафа.

4. 1. Если не сваливать все в одну кучу, но рассмотреть вопрос с учетом необходимых разграничений, то обнаружится, что значительная часть возражений [наших оппонентов] суетна. Ибо большинство доказывает либо то, что следует убивать животных из-за наносимого ими вреда, делая отсюда вывод, что их нужно есть; либо же, исходя из того, что некоторые животные приносятся в жертву, умозаключают, что людям их следует съедать. 2. И опять же из того, что диких зверей должно уничтожать, вытекает, как они думают, что следует убивать и домашних. 3. Из-за того, что мясо показано атлетам, или, скажем, солдатам, или тем, кто занимается физическим трудом, они думают, что его следует вкушать и философам, а из того, что некоторые философы поступают так, они заключают, что так должны делать и все философы. Все эти их выводы никуда не годятся (μοχθηρῶν) и никоим образом не способны подтвердить необходимость их тезисов. 4. Что все рассуждения их жалки, ясно само собой, если только нет склонности к спорам. Мы уже исправили некоторые из них и в последующем собираемся коснуться также и остальных. Однако сейчас я хочу подробно рассмотреть вопрос о жертвоприношениях, рассказав о началах, из коих они происходят, о том, каковы были и что собой представляли первые жертвоприношения, как они изменялись и когда, все ли они обязательны для философа, и кому приносятся в жертву живые существа. Я хочу обсудить вообще все, касающееся этого предмета, одно исследуя самостоятельно, другое — заимствуя у древних, стремясь, на-

сколько возможно, сохранить соответственное и родственное предмету. Так вот.

5. 1. Кажется, минуло неисчислимое время с тех пор, как наиразумнейший род, как говорит Теофраст, тот, что обитает на священной земле, основанной Нилом, начал от Гестии[110] приносить небесным богам первины, состоявшие отнюдь не из смирны, кассии[111] или смеси ладана и шафрана: эти вещества вошли в оборот много поколений спустя; тогдашний же человек — бродяга, ищущий необходимого для жизни, должен был бы поднять множество трудов, чтобы посвятить богам несколько капель этих веществ. 2. Следовательно, вначале люди приносили в жертву не эти вещества, но траву, как если бы руками снимали первый пух рождающей природы. Ибо если земля породила деревья прежде животных, то куда раньше деревьев — возрождающуюся каждый год траву — зелень, корень или все растение, — которую срывали и сжигали во славу видимых небесных богов, наделяя посредством огня бессмертием воздаваемые им почести. Потому же и мы сохраняем в храмах бессмертный огонь как что-то, наиболее подобное богам. 3. Именно от слова «тхюмиасэос» (θυμιάσεως)[112], обозначающего восходящий от земли жертвенный дым, произошло слово «кадило», а также слова «жертвоприношение» и «жертва». Мы же неверно понимаем эти слова, считая, что они указывают на позднейшие заблуждения, называем словом «жертвоприношение» мнимое служение, осуществляющееся посредством животных. Но древние столь силь-

[110]То есть с незапамятных времен.
[111]Имеется в виду корица.
[112]Отсюда: «фимиам».

но радели о том, чтобы не разрушить обычай, что прокляли тех, кто отказался от изначального обряда и ввел иные [формы священнодействия], производя от слова «аромай», т. е. «проклинать», слово «ароматы», обозначающее те именно ароматические вещества, которые мы жертвуем ныне. 5. Чтобы убедиться в древности жертв в виде воскурений, можно обратить внимание на то, что еще и сегодня многие жертвуют кусочки благовонного дерева. Когда же земля стала древородной и раньше других плодов люди начали есть плоды дуба, тогда ушло изначальное каждение травы, и люди стали жертвовать малую часть своей пищи — малую, поскольку самой пищи было мало: по преимуществу тогда возносили на жертвенном огне древесные листья. Затем жизнь людей опять изменилась в сторону освоения земледелия, и тогда начали приносить жертвы от плодов (отсюда слова «хватит желудей», т. е. достаточно).

6. 1. Первым плодом Деметры, явившимся после бобовых, был ячмень, и именно ячменные зерна человеческий род стал рассыпать во время жертвоприношений. 2. Позднее, когда люди научились молоть и печь свою пищу, скрыв под покровом тайны орудия, посредством которых в их жизнь пришла божественная помощь, и обращаясь с этими орудиями как со священными предметами, они стали приносить в огненную жертву богам как первины часть этой «печеной жизни», восхваляя «жизнь молотую» в противовес предшествующей. 3. Отсюда еще и доныне мы прибавляем к основному приношению также и выпечку, свидетельствуя тем самым о том, сколь широкий размах имели изначально такого рода жертвы, но не понимая, ради чего каждое из таких приношений совершается. 4. Собирая много цветов, люди

отдались составлению [ароматических] смесей из того хорошего, что было у них под рукой, из того, чей аромат мог удовлетворить чувство богов. Из цветов они плели и венки[113], ароматы же доверяли огню, а когда были открыты божественные влаги — вино, мед и масло, люди стали приносить и их начатки богам, являющимся их причинами.

7. 1. Об этом, похоже, свидетельствует — еще и по сей день совершаемое в Афинах — шествие во имя Гелиоса и Ор. Участники этой процессии несут тину, траву, пырей на зерне, масличных ветвях, бобах, желудях, землянике, ячмене, пшенице, прилагая туда сладости из прессованных фруктов, лепешки из ячменной и пшеничной муки, прямоугольную жертвенную выпечку и горшок [с иными кушаньями]. 2. Затем, однако, приношение людьми богам в жертву начатков плодов продвинулось по пути беззакония, и люди приняли ужаснейшие обычаи жертвоприношений, полные жестокости: кажется, что ныне исполнились проклятья, изреченные на нас прежде, ибо люди, испытав голод и войны, обагрив руки в крови, стали закалывать жертвы и заливать жертвенной кровью алтари. 3. Во всяком случае, как говорит Теофраст, представляется, что в своем гневе божество наложило надлежащую кару за оба этих поступка. Соответственно, одни люди стали безбожниками, что же до других, то лучше назвать их зломысленными, чем говорить о дурных богах, ибо они считают богов дурными существами, отнюдь не превосходящими нас по природе. Таким вот образом оказывается, что одни — нежертвенны, ибо не приносят богам начатков своего владе-

[113] Ср.: Овидий. *Фасты*, I. 345–346.

ния; другие же — зложертвенны, ибо они приносят в жертву не предписанное законом.

8. 1. Таким вот образом тены, обитавшие на границе Фракии и не приносившие богам ни первин, ни жертв, были некогда истреблены из числа людей, так что по прошествии немногого времени никто уже не мог найти ни обитателей, ни города, ни фундаментов их жилищ.

2. Ибо от гордости дикой не в силах
Были они воздержаться, бессмертным служить не желали,
Не приносили и жертв на святых алтарях олимпийцам,
Как по обычаю людям положено.

Вот почему

...их под землею
Зевс-громовержец сокрыл, негодуя, что почестей люди
Не воздавали блаженным богам, на Олимпе живущим[114],

и не приносили начатков, как полагалось. 3. С другой же стороны, мы имеем древних бассаров, которые в своей ревности не только приносили в жертву быков, но, движимые безумием, приносили человеческие жертвы и пожирали их точно так же, как мы нынче животных, ибо мы тоже жертвуем только начатки, остальное же полагаем для пира. Кто не слышал, как они, пораженные безумием, набрасывались один на другого, впиваясь друг в друга зубами, действительно наслаждаясь кровавой плотью, кто не слышал о

[114]Гесиод. *Труды и дни*, 134–137 и 138–139 (пер. В. В. Вересаева).

том, что они прекратили [эти мистерии] не прежде, чем истребили тот род, который первым стал возносить такие жертвы?

9. 1. Итак, принесение в жертву животных возникло позднее [других форм жертвоприношений], оно моложе всех их, и причиной его была не благодарность, как в случае плодов, но голод или какие-то другие несчастные обстоятельства. Например, причиной того, что афиняне стали убивать [жертвенных животных], были незнание, гнев или страх. 2. Так, афиняне считают, что причиной принесения в жертву свиней был невольный грех Климены, которая, сама того не приказывая и не желая, убила это животное. Вследствие чего ее муж, проявив осторожность[115] в связи с предпринятым ею беззаконием, отправился в Пифо[116], чтобы воспользоваться оракулом бога. Бог согласился с происшедшим, и с тех пор это стали считать безразличным. Однако когда Епископ[117], происходивший из Предсказателей, захотел принести в качестве первин овец, то говорят, что оракул разрешил ему это сделать, но с большой осторожностью. Сказано было так вот:

Крепкое племя овец убивать для тебя незаконно,
Сын Предсказателей; только если согласье
Выразит зверь наклоненьем главы к воде освященной,
В жертву его принести справедливо, — сказал я.

[115] εὐλαβηθέντα — слово означает также «благочестие»; отличный пример языческого благочестия, равного осторожности.

[116] Древнее название Дельф.

[117] Здесь это имя собственное.

10. 1. А на козу подняли руку впервые в аттической Икарии, потому что она объела лозу. Быка же первым принес в жертву Дионис в бытность свою жрецом Зевса Градского: во время праздника Диполей в согласии с древним обычаем были приготовлены плоды, и когда бык отведал кусок священного пирога, то священник вместе со всеми присутствующими убил его. 3. Таковы вот по порядку причины [убийства жертвенных животных], которые приводят афиняне; иные, конечно, говорят иное, однако все их рассказы отнюдь не невинны. Большинство винит голод и происходящую от него несправедливость. Вкусив однажды одушевленных, они стали приносить в жертву первенцев, ибо обычай требовал приносить в жертву первины своей пищи. 4. И даже если бы обычай кровавых жертв предшествовал обычаям, связанным с питанием, то из первого никоим образом не следовала бы необходимость поедать жертву. Но поскольку обычай кровавых жертвоприношений более поздний, нежели обычаи, связанные с питанием и принесением в жертву первин, то он не может заставить признать благочестивым того, кто поедает пищу, принесение в дар которой уже представляет собой кощунство.

11. 1. Доказательством того, что все это имеет началом несправедливость, служит тот немаловажный факт, что все народы не приносят в жертву и не едят одних и тех же животных, но каждый народ сам определяет надлежащее [в этой сфере], сообразуясь с собственными нуждами. 2. Например, египтяне и финикийцы скорее вкусили бы человеческой плоти, нежели коровьих мяс[118]. При-

[118] Ср.: Геродот, IV, 186.

чина состоит в том, что это полезное животное стало у них редким. Потому, употребляя в пищу и принося в жертву быков, они щадят коров ради потомства, и законодательно положили, что трогать их преступно. И вот это свое определение о том, что благочестиво, а что нечестиво, они вынесли, сообразуясь с собственными потребностями. 3. Поскольку дело обстоит таким именно образом, то Теофраст справедливо запрещает приносить в жертву одушевленных тем, кто желает достичь истинного благочестия; он приводит и иные причины этого.

12. 1. Ибо, во-первых, [кровавые] жертвы стали приносить, как мы утверждаем[119], из-за великой необходимости, под тяжестью которой мы некогда оказались, ибо причинами [этого беззакония] были войны и голод, кои и заставили есть животных. Но что за нужда совершать обусловленные этими причинами жертвы, имея [сейчас в достатке] плоды? 2. Поскольку же благодетельствовать в ответ и благотворить следует, сообразуясь с ценностью оказанного тебе благодеяния, то тому, кто более всех благодетельствовал, полагается воздать и наибольшую благодарность из наиболее ценного, особенно если мы владеем этим по милости того, кого собираемся отблагодарить. Но прекраснейшее и ценнейшее из того, что боги для нас сделали, суть плоды[120], ибо именно посредством них боги спасают нас [от голодной смерти] и даруют нам жизнь в законе (νομίμως ζῆν), так что воздавать богам почести следует взятым от плодов. 3. Кроме того, жертвовать следует лишь то, жертвоприношение чего не нанесет никому вреда,

[119]См. выше, 9, 1.

[120]Здесь в значении урожая вообще.

ибо если вообще существует поступок, который не должен вредить никому, то это жертвоприношение. Если же кто-нибудь скажет, что Бог нам дал пользоваться животными ничуть не менее, чем плодами, то я отвечу ему: принося в жертву животное, ты наносишь ему вред, отделяя его душу. И значит, не должно приносить в жертву животных. 4. Ибо жертвоприношение — это священный обряд, что и называет его имя. Но не может быть святым тот, кто благодарит, взяв из чужого против воли хозяина, даже если он берет плод или растение. Какая может быть святость, если совершается несправедливость относительно тех, у кого отнято? Если же жертвоприношение лишается святости, даже когда похищены лишь плоды, то: чем более похищено, тем менее свята жертва и тем более тяжко преступление; но душа куда ценнее произросшего из земли, так что не должно отнимать ее, принося в жертву животных.

13. 1. Возможно, кто-нибудь скажет: ведь мы и у растения отнимаем что-то, не так ли? Но одно не подобно другому, ибо, отнимая у растения плод, мы не отнимаем его против его воли. Ведь даже если мы и не прикасаемся к растениям, они сами освобождаются от плодов; сбор плодов не ведет к уничтожению растений, что происходит с живыми существами, когда они теряют свою душу. То же относится и к плоду, производимому пчелами: он возникает благодаря нашему труду — и потому справедливо, чтобы выгода была общей. Ибо пчелы берут мед у растений, но заботимся о них мы. Потому следует делить [полученный продукт], не причиняя пчелам никакого вреда. Та часть, коей они не пользуются, но полезная нам, есть некая плата, которую они нам должны. 3. Итак, следует воздержаться от принесения в жертву жи-

вотных. Впрочем, вот еще причина: хотя все принадлежит богам, плоды, как кажется, принадлежат нам: ибо мы засеваем, взращиваем, заботимся об урожае и иными способами. Жертвовать же должно то, что принадлежит нам, а не то, что принадлежит другим. 4. Кроме того, недорого и легко приобретаемое более свято для богов и более угодно, нежели приобретаемое тяжело: наиболее необременительные жертвы позволяют благочестию осуществляться непрерывно. И значит, ни в коем случае не должно приносить в жертву то, что не свято и не дешево, даже если бы оно было в наличии.

14. 1. Чтобы понять, что животные нелегко приобретаются и недешевы, следует рассмотреть большинство нашего рода. Ибо есть, конечно, некоторые «многобаранные» и «многокоровные» люди[121], но они не суть те, кого следует рассматривать. В первую очередь потому, что многие народы не имеют животных, коих можно было бы принести в жертву, если, конечно, не говорить о недостойных[122] животных; во-вторых, потому, что для большинства людей, живущих в городах, которые суть города в собственном смысле слова, эти животные малодоступны. 2. Если же кто-то скажет, что последнее относится и к садовым плодам, коих в городах также недостает, то в любом случае остаются другие плоды земли, и раздобыть плоды все равно легче, чем животных. 3. Наконец, дешевизна и легкость приобретения способствуют непрерывному благочестию и делают его доступным для всех.

[121] Гомер. *Илиада*, IX, 154.

[122] ἀτίμων — здесь, возможно, в смысле ритуально недостойных, т. е. нечистых.

15. 1. И опыт свидетельствует о том, что богам это доставляет бо́льшую радость, нежели большие траты. В противном случае пифия не сказала бы, что бог[123] предпочел фессалийцу, пригнавшему быков с золочеными рогами и вознесшего гекатомбу[124], человека из Гермион[125], принесшего в жертву божеству две щепоти муки из своей котомки. 2. И когда этот человек, услышав сказанное, бросил в жертвенный огонь все, что у него оставалось, пифия заговорила вновь, сказав, что этим поступком он вдвое больше рассердил бога, чем первым его обрадовал. 3. Таким образом, недорогое любезно богам; божество более взирает на характер жертвующего, нежели на множество жертвуемого.

16. 1. Похожую историю рассказывает Теопомп. Пришел некогда в Дельфы некий муж из Магнезии, что в Азии, человек весьма богатый, владелец многочисленных стад. Он имел обыкновение приносить богам многие и роскошные жертвы — как потому, что был богат изобильно, так и потому, что был благочестив и желал угодить богам. 2. Таково именно было его расположение к божеству, когда он прибыл в Дельфы. Приведя в процессии гекатомбу и воздав Аполлону пышные почести, он вошел в зал, где находился оракул, чтобы вопросить его. Думая, что служит богам лучше других людей, он вопросил пифию указать человека, лучше всех и с наибольшей ревностью почитающего божество, чьи жертвы наиболее ему угодны, предполагая, конечно же, что именно он будет назван первым. Однако жрица ответила,

[123] Аполлон.
[124] То есть сто быков.
[125] Город в Арголиде.

что лучше всех служит богам Клеарх, живущий в аркадском Мифидрии. 3. Наш магнезиец был поражен чрезвычайно и захотел видеть этого выдающегося человека, чтобы, встретившись, узнать, как этот человек совершает жертвоприношения. Вскоре он был уже в Мифидрии и с первого взгляда проникся презрением к ничтожности и малости этого места. Он подумал, что не только ни одно из частных лиц здесь, но и весь этот город не способны воздать богам почестей роскошнее, чем он. И все же он встречается с этим мужем и просит объяснить, как тот почитает богов. 4. Клеарх отвечает, что он исполняет свой долг и приносит жертвы ревностно и в нужное время: каждое новолуние он омывает Гермеса, Гекату и иные святыни, доставшиеся ему от предков[126], и увенчивает их, воздавая им почести также и воскурением фимиама, приложением жертвенных лепешек и ячменных пирогов с медом. Ежегодно он участвует и во всенародных жертвоприношениях, не пропуская ни одного праздника; участвуя в них, он не приносит в жертву быков и не убивает жертв, но воздает почести богам тем, что у него случится, однако он радеет о том, чтобы от всех своих урожаев, от всех плодов, когда бы их не приносила земля, воздать начатки плодов богам: одни — в качестве приношений, другие — в качестве возносимых на огне жертв. Своих средств ему достаточно, жертвовать же быков он предоставляет другим.

17. 1. У некоторых историков описано, как после победы над карфагенянами [греческие] тираны принесли в жертву Аполлону гекатомбы, соперничая друг с другом в пышности и великоле-

[126] Здесь речь идет о личном почитании богов.

пии; затем они вопросили, какие дары были наиболее приятны богу. Против всякого ожидания, бог сказал, что это был ячменный пирог с медом, принесенный Докимом. 2. Этот Доким был дельфийцем, возделывавшим жалкий клочок каменистой земли; в тот день он вышел из своего места, чтобы, достав из котомки несколько небольших пирогов, принести их в дар богу: этим он возвеселил бога больше, нежели совершавшие роскошные жертвоприношения. 3. Это общеизвестно, потому и некоторые поэты сочли нужным выразить подобное же: например, Антифан в *Посвященной* говорит: «Боги любят недорогие дары, ибо когда приносят в жертвы гекатомбы, то напоследок воскуряют фимиам, как будто все предшествующие издержки были суетными, бессмысленными и ничего не значащими для богов тратами, а этот малый дар был им угоден». И Менандр говорит в *Брюзге*: «Фимиам благочестив и лепешки: их бог берет, как только они будут возложены на огонь».

18. 1. Поэтому-то прежде пользовались сосудами из глины, дерева или сплетенных прутьев, в особенности во время всенародных священнодействий, будучи убеждены, что божеству это в радость. Потому же древнейшие изваяния, сделанные из глины и дерева, считаются наиболее божественными, а именно — в силу своего материала и простоты исполнения. 2. Также и Эсхил, говорят, когда дельфийцы попросили его написать пеан в честь бога, ответил, что лучший уже написан Тиннихом, так что если бы он написал и стали бы сравнивать, то вышло бы то же, что при сравнении новых статуй с древними, ибо древние статуи хотя и просто сделаны, но считаются божественными, новые же изваяния тонкой работы хотя и вызывают изумление, однако считаются куда

менее связанными с божеством. 3. Значит, справедливо сказал Гесиод, восхваляя закон, требующий совершать жертвоприношение по старым обрядам:

> Что же до жертв городских, лучшее — старый обряд.

19. 1. Писавшие о священнодействиях и жертвоприношениях предписывают точно соблюдать все, касающееся лепешек, — как того, что приятнее для богов, нежели принесение в жертву живых существ. И Софокл, описывая любезное богам приношение, пишет в *Полииде*:

> Там шерсти клок, там винограда влагу
> Для возлиянья заготовил он,
> Там заодно с полбой всеплодья дань,
> И жир елея, и пчелы искусной
> Изделие в ячейках восковых[127].

3. Таковы были знаки, оставленные в незапамятные времена в Дельфах несущими снопы гиперборейцами. 4. Значит, нужно очистить свой нрав, прежде чем приступать к совершению жертв; нужно, чтобы дары богов были дорогими не [рыночной] стоимостью, но любовью богов к ним. Согласно сегодняшним представлениям, блестящая одежда, надетая на нечистое тело, не считается достаточной для достижения состояния ритуальной чистоты, обязательной при жертвоприношениях. И, однако, есть те, кто наводит блеск на одежды и тело, но не очищает душу от зла, полагая это безразличным, словно бы богу не доставляет наибольшую радость чистота того божественного в нас, что родственно ему по природе.

[127]Цит. по: *Софокл.* Драмы / Пер. Ф. Ф. Зелинского. М., 1990. С. 403.

5. Во всяком случае, надпись над входом в Эпидавр[128] гласила: «Следует быть чистым идущему в храм, где курится фимиам; чистота же есть святость мышления».

20. 1. Бога радует в жертвоприношениях не что-то исключительное, но что-то обыкновенное; это ясно из того, что когда ежедневно на стол подают еду, то, прежде чем ее употреблять, отделяют от нее малую часть, чтобы освятить ее всю. И вот эта-то малая часть имеет бóльшую честь, нежели все остальное. 2. Опираясь на многочисленные религиозные традиции, Теофраст доказывает, что в древности совершали жертвоприношение посредством плодов, он даже говорит, что изначально люди приносили богам собранные травы; вопрос же о возлияниях он толкует следующим образом. 3. У древних священнодействие сводилось к небольшому трезвому возлиянию; это трезвое возлияние состояло сначала в возлиянии воды, затем меда (ибо мед был первым жидким плодом, который мы нашли готовым, сделанным пчелами), позже появилось возлияние маслом и, наконец, самым последним — винное возлияние.

21. 1. Об этом свидетельствуют не только стелы законов[129], которые поистине есть словно бы копии религиозных установлений критских жрецов — корибантов, но и Эмпедокл. В своих рас-

[128] Эпидавр — город в Арголиде, центр почитания Асклепия. Здесь, вероятно, этим именем названо центральное городское святилище.

[129] Κύρβεων — трехгранные пирамидальные стелы в Афинах (изготовленные из дерева и обращающиеся вокруг своей оси), на которых были вырезаны законы Солона, касающиеся богослужения и государственного права, — в отличие от четырехгранных призм (ἄξονει), на коих были вырезаны законы, касающиеся частного права.

суждениях о жертвоприношениях и теогонии он уточняет: «У них не был богом ни Арес, ни Кюдойм[130], царем не был ни Зевс, ни Кронос, ни Посейдон, но царицей была Киприда, т. е. Любовь». 3. И еще:

> Они стремились умилостивить ее благочестивыми дарами,
> Изображеньями животных, множеством ароматов,
> Возношением чистой смирны и благоухающего фимиама,
> Разливая по земле напитки золотистых пчел.

Эти обычаи и по сей час еще сохраняются у некоторых народов как некие следы истины, того, что

> Чистой кровью быков не окроплялся алтарь.

22. 1. Поскольку в те времена все имели любовь и переживали родство, то никто никого не убивал, ибо человек полагал, что остальные животные — его домашние (οἰκεῖα). Когда же появились Арес и Кюдойм, то открылось начало войн и борьбы, и никто не стал щадить никого из своих домашних. 2. Необходимо рассмотреть и следующее: поскольку родственность (οἰκειότητος) объединяет нас с другими людьми, постольку мы считаем, что следует уничтожать злодеев, равно как и тех, кто движим духом некой особой природы, побуждающей причинять ущерб встретившемуся и вредить всем[131]. Так вот, следует рассмотреть: может быть, точно так же следует уничтожать животных, хотя и неразумных, но злодейских и

[130] Бог битвенного смятения и шума.
[131] Ср.: *О воздержании*, III, 26, 2.

несправедливых по природе — тех, кого сама их природа толкает причинять вред всем, кто к ним приближается. Однако среди животных есть и такие, которые не несправедливы, ибо их природа не побуждает их наносить вред: этих животных несправедливо убивать, как и людей такого рода. 3. Подобная постановка вопроса, по-видимому, являет, что нет единого права[132] для нас и для других живых существ, поскольку из них одни обладают злодейством и вредоносностью по природе, другие же — нет, так же как и у людей.

23. 1. Нужно ли приносить в жертву богам тех животных, которые заслуживают быть убитыми? Как это может быть, если они дурны по природе? Это ничем не лучше, чем приносить в жертву искалеченных животных. Но тогда жертвоприношения будут не воздаянием богам почестей, но освящением дурного. Значит, если следует приносить в жертву богам животных, то именно тех, которые не причинили нам никакой несправедливости. 2. Но мы только что согласились с тем, что не следует убивать животных, не совершивших несправедливости по отношению к нам. Значит, не должно приносить их в жертву и богам! Если же не следует приносить в жертву ни этих животных, ни тех, что совершают зло, то разве не ясно, что ни в коем случае не следует приносить в жертву никакого животного? Притом что некоторые из них, вполне возможно, должны быть уничтожены.

24. 1. И еще — существуют три причины жертвоприношения богам: почитание, благодарность, нужда в благах. Ибо когда мы думаем, что долж-

[132] Δίκαιον — слово может также обозначать «справедливость».

ны принести в жертву первины, то ведем себя относительно богов так же, как относительно благих людей. Воздаем же мы богам почести либо с тем, чтобы отвратить от себя зло и дать осуществиться благому, либо же потому, что уже пользуемся их благами, либо же мы воздаем почести их благости бескорыстно. Так что если следует принести в жертву богам животных, то по одной из этих причин, ибо всякая вообще жертва имеет место в силу одной из них. 2. Однако может ли тот, кто принимает почести, — неважно, бог это будет или мы — считать, что ему оказана честь, если несправедливость случается в сам момент принесения даров[133], не будет ли такой поступок восприниматься, скорее, как бесчестие? Мы соглашаемся с тем, что, уничтожая животных, от которых не претерпели несправедливости, совершаем несправедливость; значит, если мы совершаем жертву, чтобы почтить богов, то не следует жертвовать никаких животных. 3. Этого не следует делать и ради того, чтобы выразить богам благодарность за их благодеяния. Ибо если кто-то собирается воздать справедливо за благодеяние, то не должно делать это за чужой счет. Иначе его воздаяние окажется не лучшим, нежели поступок человека, ограбившего соседа, — с тем чтобы воздать благодарность и почести своим благодетелям. 4. Но жертвоприношение животного невозможно и в том случае, когда мы нуждаемся в благах. Ибо тот, кто стремится добиться благодеяния посредством несправедливого поступка, подозревается в том, что, добившись его, он перестает чувствовать благодарность. Значит, и в надежде на благодея-

[133] Ср. гл. 12. 4.

ние нельзя приносить в жертву богам животных. 5. И вот еще что: возможно, эти деяния и остаются скрытыми от людей, однако этого не скроешь от бога. Итак, поскольку жертвоприношение можно совершать только по одной из этих причин, а ни одна из этих причин не совместима с кровавыми жертвами, то ни в коем случае не следует приносить в жертву богам животных.

25. 1. Наслаждение, получаемое нами от жертв, заставляет нас вымарать истину о жертвоприношениях; она оказывается скрытой от нас, но не от бога. 2. Что касается бесчестных животных[134], совершенно бесполезных для нашей жизни, и тех, которые не могут быть для нас источником каких-либо наслаждений, то мы никогда и не приносим их в жертву богам. Кто и когда приносил в жертву змей, скорпионов, обезьян и тому подобных животных? 3. Что же касается животных, нужных для жизни, животных, содержащих в себе какое-то для нас наслаждение, то нет ни одного, от которого мы воздержались бы: поистине, мы истребляем их и раздираем на части ради подношения богам! 4. Мы убиваем для богов быков, баранов, оленей и птиц, даже свиней, не имеющих ничего общего с чистотой, но доставляющих нам наслаждение. Среди этих животных одни помогают нам жить, работая вместе с нами, другие — давая нам пищу или служа нашим нуждам. 5. Что же до тех, кто такого не делает, то получаемое от них наслаждение уподобляет их приносящим пользу животным, уничтожающимся в жертвоприношениях ради наслаждения. 6. Однако ослов, слонов и других животных, кото-

[134] Имеются в виду животные, недостойные быть принесенными в жертву (ср. гл. 14, 1).

рые, работая с нами, наслаждения нам доставить не могут, мы в жертву не приносим. 7. Впрочем, те животные, кои доставляют нам наслаждение, убиваются не только при жертвоприношениях, но и ради самого наслаждения. Кроме того, среди достойных жертвоприношения животных мы жертвуем не тех, что нравятся богам, а тех, которые доставляют удовольствие людям. Таким образом, мы свидетельствуем против себя, показывая, что становимся жертвующими лишь ради наслаждения.

26. 1. Правда, говорит Теофраст, среди сирийцев иудеи еще и по сей день приносят в жертву животных изначальным способом; но если бы один из них приказал нам совершать жертвоприношение так же, мы бы от этого отказались. Ибо они не поедают жертвенное, всецело предавая его огню[135]; это происходит ночами, и они поливают жертву вином и медом, стремясь поскорее закончить жертвоприношение, чтобы Всевидящий не был зрителем этого ужаса. 3. Они постятся в дни между жертвоприношениями, постятся все это время и, поскольку речь идет о роде философов, беседуют друг с другом о божественном, ночами же они предаются созерцанию звезд и, наблюдая их, призывают Бога посредством молитв. Они первыми стали приносить жертвы, взятые из среды животных или их самих[136]; совершают это они не по желанию, но по необходимости. 5. Поучительно и рассмотрение наиразумнейшего на-

[135] Всесожжение — семитический обычай, практиковавшийся иудеями, финикийцами, вавилонянами, но совершенно не встречающийся у греков.

[136] Порфирий здесь определенно усваивает яхвистскому культу не только всесожжение, но и человеческие жертвы.

рода — египтян: они столь далеки от убийства какого-либо животного, что даже делают их изображения образами богов, полагая их, таким образом, родственными и близкими как богам, так и людям.

27. 1. Итак, изначально жертвы богам приносились от плодов. Со временем же мы совершенно перестали радеть о святости, и плоды истощились, и нужда в необходимой пище принудила людей пожирать плоть друг друга; тогда, обратившись к божеству со многими молитвами, люди впервые стали приносить богам в качестве первин людей из своих. Они приносили в жертву богам не только самых красивых, но прилагали сверх них [и вполне заурядных людей]. 2. С тех пор и вплоть до наших дней в Аркадии во время Ликий и в Карфагене в честь Крона практикуются человеческие жертвоприношения, в которых принимают участие все. И более того, периодически, в память о древнем законе, алтари окропляются человеческой кровью, хотя и священный закон отстраняет от священного виновных в пролитии дружественной крови, что осуществляется посредством окропления и провозглашения [их вины]. Впоследствии обряды жертвоприношений изменились, и люди заменили свои тела телами других живых существ. 4. И опять же пресытившись нормальной пищей, люди забыли о благочестии; став ненасытными, они не оставляют ничего, что не вкушали бы и не отведывали. 5. Это именно и происходит сейчас повсюду и касается даже пищи из плодов. Ибо, когда люди принимают пищу, чтобы облегчить необходимый недостаток, они изыскивают способы выйти за пределы насыщения, изготавливая множество блюд, лежащее за границами благоразумия. 6. Потому-то, чтобы не при-

нести богам бесчестных жертв, люди стали вкушать их, и когда это началось, то мясная пища стала у людей добавлением к пище растительной. В древнее время богам посвящали первины плодов, а посвятив, с радостью вкушали посвященные плоды. Точно так же, когда люди стали приносить в жертву богам животных, то сочли, что должны делать то же самое, хотя изначально это священнодействие не было задумано таким образом, но каждого из богов люди почитали плодами. 7. Такая практика была в дружбе с природой и всем тем, что чувствовала человеческая душа.

Чистою кровью быков не окроплялся алтарь,
Не осквернял человек себя поеданием
Членов их мощных, жизнь [беззаконно] исторгнув[137].

28. 1. Это можно увидеть по алтарю, который и по сей день находится в Дельфах, к коему не приводят и на коем не приносят никаких животных в жертву, за что его и зовут «алтарем благочестивых». Там не только при жертвоприношениях, но и вообще не прикасаются к животным, притом что и строители алтаря, и его пользователи называются благочестивыми. 2. Потому-то пифагорейцы, перенявшие это [дельфийское] правило, в течение всей жизни не вкушали животных. И когда для того, чтобы уделить богам их долю, они посвящали им некоторое животное вместо себя, то только его и вкушали, поистине не прикасаясь к другим животным в течение всей своей жизни.

[137] Эмпедокл, фр. 128 (Diels).

3. Мы же поступаем не так: в своем желании насытиться мы достигли пределов достижимого в этой жизни беззакония. 4. Ибо не должно ни осквернять алтари убийством, ни прикасаться к мясной пище, как и к телам себе подобных, но, напротив, следует предписать всем обычай, сохраняющийся и по сей день в Афинах.

29. 1. В древности, как уже было сказано, люди жертвовали богам плоды, но не жертвовали животных, они также не использовали животных для частных трапез. Рассказывают, что однажды во время общей жертвы в Афинах некий Диомон или Сопатр, человек не местный, но занимавшийся земледелием в Аттике, разложил открыто на своем столе лепешки и другое жертвенное, чтобы вознести их богам, один же из быков, возвращавшихся с работы, подошел и сожрал часть приготовленного дара и растоптал остальное. Увидев происшедшее и придя в ярость, человек, заметив, что кто-то поблизости точит топор, вырвал его и ударил быка. 2. Когда бык умер, человек, отойдя от гнева, осознал, какой поступок он совершил. Он похоронил быка, а затем сам, по доброй воле, отправился в изгнание — как человек, совершивший кощунство, и нашел убежище на Кипре. 3. Но случилась жесточайшая засуха, и наступил ужасный неурожай; [афинскому] посольству, которое было послано гражданами, пифия отвечала, что сокрывшийся на Крите беглец прекратит все это: если они отомстят убийце и восставят убитого быка во время жертвоприношения, подобного тому, во время которого он погиб, то дела их пойдут лучше, при условии, что они без смущения отведают мясо закланного животного. 4. Когда начались поиски и виновный был найден, Сопатр подумал, что избавится от тягостности, при-

чиняемой ему [ритуальной] нечистотой, если вся община поступит так же, как он. И вот, он заявляет пришедшим за ним, что нужно, чтобы бык был убит от лица города. Поскольку же они затруднялись с выбором того, кто совершит это, то он [Сопатр] предложил им себя — в случае, если они, сделав его гражданином, будут общниками убийства. Они согласились и, вернувшись в город, устроили все так, как это пребывает у них и по сию пору.

30. 1. Они выбрали девушек, носящих воду, те доставили воду для заточки топора и ножа. Когда те были заточены, то были переданы другому, затем еще один ударил быка топором, а другой перерезал горло, третьи освежевали быка, и все вместе вкусили его мяса. 2. Свершивши это, шкуру быка набили сеном, зашили и поставили на ноги, придав ей вид живого быка. Затем впрягли в плуг, как если бы он работал. 3. После этого приступили к суду за убийство, и все участвовавшие в убийстве были вызваны к судоговорению в оправдание своих действий. Девушки, носившие воду, указали как на более виновных на тех, кто точил инструменты, те — на подававших, те — на убийцу, тот указал на нож, который не мог говорить, и потому был обвинен в убийстве. 4. С тех пор и по сей день во время празднования Дииполий в афинском Акрополе вышеупомянутые люди совершают жертвоприношение таким вот в точности образом: положив на бронзовый стол лепешки и медовый пирог, они выпускают предназначенных для этого быков, и того, который вкусит, убивают. 5. Теперь эти люди представляют собой несколько родов: все потомки человека, ударившего тогда быка топором, т. е. потомки Сопатра, называются быкобойцами; потом-

ки того, кто обводил его вокруг даров — «центриадами»[138], наконец, потомки человека, заколовшего быка, — «раздельщиками», по причине последовавшего за убийством разделения мяса для пира. Набив шкуру и представ перед судом, они топят нож в море.

31. 1. Таким образом, в древности убийство трудившихся вместе с нами животных отнюдь не было святым, значит, и сегодня следует этого остерегаться. 2. Так же как прежде не было священным прикасаться к животным, так же и теперь: касаться животных ради употребления их в пищу не должно считаться чем-то священным. Ибо если божество и требует совершать такие обряды, то мы все равно должны отбрасывать от своих тел все то, что могло бы причинить им ущерб как таковое, чтобы, доставляя себе пищу из негодных вещей, не внести скверну в нашу частную жизнь и не пребыть вместе с нею. 3. Даже если бы это не привело к каким-либо результатам, мы немало выиграли бы уже в том, что прекратили войну друг с другом. Ибо, очевидно, разум тех, чье чувство отвращается касаться инородных[139] существ, удержится и от [убийства] единородных[140]. 4. Вероятно, лучше было бы сразу же воздержаться от [убийства] всех. Но поскольку никто не безгрешен, потомкам придется исцелять себя от прежних грехов в пище. 5. Возможно, это бы и осуществилось, если бы мы наглядно пред-

[138] То есть водящими по кругу.

[139] В греческом ἀλλοφύλων родства больше, чем в русском слове «инородный»: ἀλλοφύλων обозначает собственно «принадлежащий к другой филе», т. е. иноплеменный.

[140] Такое счастливое следствие отказа от убийства животных впервые было подчеркнуто, по-видимому, пифагорейцами. См.: *О воздержании*, III, 20, 7; 26, 6.

ставили весь ужас преступления и воскликнули неблагоречиво вместе с Эмпедоклом:

Горе мне, что неумолимый день не сгубил меня раньше,
Чем я изобрел своими губами гнусные дела [мясо]едения[141]!

6. В самом деле, если присущее нам чувство способно испытывать боль от совершаемых нами грехов, когда мы ищем целебное средство от наступившей беды <...>[142] 7. Жизнь, чтобы каждый человек, принося божеству чистые жертвы, добился святости и получил помощь богов.

32. 1. Но первая и величайшая помощь богов нам состоит в плодах, и только из их числа и следует довольствовать и богов, и землю, которая их дает. Ибо земля — общий очаг богов и людей, так что всем тем, кто на ней, должно, поклонившись ей, восславить ее с нежной любовью как родительницу нашу и кормилицу. 2. Ибо таким вот образом, достигнув конца жизни, мы удостоимся вновь взглянуть на весь род небесных богов; но уже сейчас, поскольку мы их видим, мы должны воздать им почести посредством того, чему они суть сопричины наряду с нами; мы должны посвятить им часть от наличных плодов и всего остального, однако же не должны полагать, что мы все достойны совершать жертвы богам. Как не все следует жертвовать, так и не всем следует жертвовать, ибо жертвы разных людей доставляют богам разное удовольствие. 3. Вот, в главном, то, что можно найти у Теофраста о том, что не должно

[141] Эмпедокл, фр. 139 (DK) (цит. по: *Фрагменты ранних греческих философов.* Ч. 1. М., 1989. С. 411).
[142] Лакуна.

приносить в жертву животных, — за исключением мифов, а также небольших добавлений и купюр, сделанных нами.

33. 1. Что же до меня, то я не собираюсь отменять законы, имеющие силу в каждом из городов, ибо в мои намерения не входит говорить о политике: законы, регламентирующие нашу жизнь, позволяют почтить божество с помощью простейших, неодушевленных жертв. Выбирая простейшие дары, мы совершаем жертвоприношение в соответствии с законом города и в то же время радеем ради себя о том, чтобы предложить должную жертву. Так мы будем чисты отовсюду, когда предстанем перед богами. 2. Вообще, если жертвоприношение обладает ценностью посвящения или благодарности богам за благодеяния в наших нуждах, то было бы в высшей степени неразумно, воздерживаясь от употребления в пищу одушевленных, посвящать их богам. Ибо боги, конечно же, не хуже нас, чтобы испытывать потребность в животных, в то время как мы не чувствуем в них нужды[143]; да и не свято это — приносить первины пищи, от которой мы сами воздерживаемся. 3. Таков именно обычай людей: в те времена, когда они не прикасались к одушевленным, они не возносили и животных в жертву, насколько мы знаем; но как только стали вкушать животных, стали также уделять из них жертву богам; так что, полагаю, следует и теперь воздерживающемуся от животной пищи приносить в дар богам первины только от потребляемых им продуктов.

34. 1. Значит, мы тоже будем совершать жертвы; однако будем жертвовать разное разным си-

[143] Ср.: *Письмо к Марцелле*, 18; Ямвлих. *О египетских мистериях*, V, 10, 213, 8–214, 2.

лам. 2. Богу, который над всеми, как сказал некий мудрый муж[144], мы не будем жертвовать ничего чувственного ни в искупительной жертве, ни в словесной — ибо нет ничего материального, что, будучи принесено в жертву нематериальному, не стало бы сразу же нечистым. Потому ему не родственно ни звучащее слово, ни внутреннее, если оно осквернено страстями души. Только чистым молчанием и чистою мыслью можем мы послужить Богу. 3. Значит, должно [мистически] соединиться (συναφθέντας) с Богом, уподобиться Ему, принеся в качестве священной жертвы наше восхождение, которое есть и наш [Ему] гимн, и наше [Им] спасение. Эта жертва совершается в бесстрастии души и созерцании Бога. Что же до Его потомков — умопостигаемых богов, то для них нужно добавить словесное гимнословие. Ибо жертвоприношение есть вознoшение первин каждому из богов того, чем он питает нас и чем сохраняет в бытии нашу сущность. Как крестьянин возносит богам первины своих колосьев и плодов, так же и мы посвятим богам свои прекрасные мысли о них, благодаря их за то, что, позволяя себя видеть, они питают нас истинной пищей[145]; возблагодарим их — пребывающих с нами, являющих себя и сияющих ради нашего спасения.

35. 1. Сегодня именно этого не решаются делать даже многие из тех, кто ревностно занимается философией; они действуют, скорее, так, чтобы произвести впечатление (δοξοποιοῦντες), нежели так, чтобы почтить божество; они крутятся вокруг статуй, даже не задумываясь, как к ним следует подходить, не потрудившись осведомить-

[144] Аполлоний Тианский.

[145] Эта метафора восходит к Платону (*Федр*, 247d).

ся у мужей богомудрых, вплоть до чего и насколько следует приближаться дерзнувшему на это. 2. Мы, однако, не будем ни стремиться к спору с ними, ни, тем более, не поревнуем о том, чтобы самостоятельно разрешить эти вопросы, но будем подражать святым и древним, жертвуя по преимуществу первины из созерцания, данного нам богами и необходимого для сущностного (ὄντως) спасения.

36. 1. В самом деле, пифагорейцы, ревнуя о числах и мнениях, брали главным образом из них посвящаемые богам первины: одно число они называли Афиной, другое — Артемидой, иное — Апполоном, иное опять же — справедливостью, а иное — целомудрием; подобным образом дело обстояло у них не только с тем, что из линий. Таким вот образом становились они угодны богам и получали их помощь, взывая к каждому из них по имени даров, ему предназначенных, которые также часто использовались при гадании и затруднениях в исследовании. 3. Теперь в честь богов, находящихся в нас, блуждающих и незаблудных, первым из которых следует поставить Солнце, а вторым — Луну, должно прежде всего зажечь родственный им огонь, а затем выполнить все то, что говорит богослов. 4. Но он говорит, чтобы мы не приносили в жертву ни одного из одушевленных, но ограничились посвящением первин ячменной муки, меда, плодов земли и цветов; он говорит, что огонь не должен вздыматься над окровавленным алтарем и т. д. Следует ли переписывать это? 5. Всякий, думающий о благочестии, знает, что богам не приносят в жертву живых существ, а приносят их демонам — добрым ли, злым ли, — а также знает, *кто* приносит такие жертвы и до какой степени он в этом нуждается. 6. Об остальном же

«я умолчу», однако меня невозможно порицать за то, что я предоставляю проницательному [читателю] некоторые из обнародованных платониками мыслей. Говорят же они вот что:

37. 1. Первый Бог бестелесен, неподвижен и неделим, Он не содержится ни в чем-либо, ни в Себе, Он не нуждается ни в чем извне. 2. Не иначе дело обстоит и с душой космоса, имеющей три измерения и самодвижной по природе, движущей тело космоса согласно наилучшему логосу. Душа содержит тело в себе и охватывает его, поскольку бестелесна и непричастна ни к какой страсти-претерпеванию. 3. Остальным богам, т. е. космосу, богам незаблудным и блуждающим, богам видимым, — поскольку они состоят из души и тела, — следует возносить благодарение вышеупомянутым способом: жертвуя неодушевленное. 4. Остается множество невидимых богов, коих Платон без различия назвал демонами. Некоторые из них носят имена, данные им людьми: в этом случае наравне с богами они получают и почести, и иные служения; другие (и это как правило) не имеют имен, иногда же в отдельных селениях и городах получают безвестные имена и невнятный культ. 5. Остальное же множество обычно обозначается общим именем «демоны», и существует уверенность в том, что все они способны причинить вред, если рассержены тем, что ими пренебрегают и что они не получают узаконенного служения. И, напротив, они могут быть благодетельными к тем, кто добился их благосклонности молитвами и молебнами, жертвами и сопутствующими всему этому вещами.

38. 1. Но поскольку люди имеют о них смешанное представление, часто злословя их, то здесь необходимо расставить все по своим ме-

стам посредством рассудка. Ибо возможно, что, как говорят, существует необходимость прояснить то, откуда возникают человеческие относительно них заблуждения. Следует произвести разделения следующим образом. 2. Души, исшедшие из Целой Души и управляющие великими частями подлунного места, опирающиеся на пневму и властвующие над ней посредством логоса, должны полагаться благими демонами, предпринимающими все в заботе о своих подначальных: управляют ли они животными, или верными им плодами, или тем, благодаря чему появляются плоды: дождями, умеренными ветрами, ясной погодой, благорастворением времен [года] и иными содействующими урожаю вещами, — или руководят нашими искусствами: всем мусическим воспитанием (μουσικὴν παιδείας), медициной, гимнастикой и т. п. Итак, не может быть, чтобы эти демоны заботились и были причиной вреда для одних и тех же существ[146]. 3. К демонам причисляются и переносчики, как называет Платон[147] тех существ, которые пересказывают (διαγγέλλοντας) «человеческое богам и божественное людям», — тех, кто возносит наши молитвы на суд богов, кто передает советы и наставления богов нам посредством предсказаний. 4. Однако те души, что не властвуют над удерживаемой ими пневмой, но оказываются в большинстве случаев ей подвластны, подвергаясь в силу этого чрезмерным волнениям и порывам, когда вспыхивают гневы и желания пневмы, такие души тоже демоны, и вот их-то можно с полным правом назвать злодейскими[148].

[146] См.: Ямвлих. *О египетских мистериях*, IV, 7, 191, 2–5.
[147] См.: Платон. *Пир*, 202е.
[148] Ср.: Халкидий. *Комментарий на Тимей*, 135

39. 1. Все эти вредоносные демоны, равно как и те, которые обладают противоположными качествами, невидимы и, соответственно, недоступны человеческим чувствам. Ибо они не покрыты твердым телом и не имеют все одной формы, но существуют во множестве обликов; создавая отпечаток в пневме и сообщая ей отличительные признаки, они иногда являются [чувственному глазу], а иногда остаются невидимыми; иногда они, даже [явившись,] изменяют свой образ — во всяком случае злые демоны. 2. Что же до пневмы, то насколько она телесна, настолько страстна и тленна; если же она удерживаема душой таким образом, что ее эйдос пребывает одним и тем же сравнительно долгое время, то он все равно не вечен. Ибо его, вероятно, непрерывно что-то подпитывает, и из него, вероятно, непрерывно что-то истекает. 3. У благих демонов это происходит гармонично (ἐν συμμετρίᾳ), как и у [богов,] обладающих видимыми телами, у демонов же, творящих зло, этот процесс дисгармоничен. Поскольку эти последние в большей мере страдательны и страстны, они занимают околоземное место, и нет никакого зла, к которому они не стремились бы приложить руку. Поскольку характер их лжив и склонен к насилию, будучи лишен властной защиты высшего божества, то они по преимуществу действуют так, как если бы «вели партизанскую войну»: внезапно нападают, стремятся скрыться, учиняют жестокие насилия. Потому остры и быстры вызываемые ими у людей страсти. 4. Исцеления же и исправле-

(Waszink). Цитирует ли Халкидий Порфирия или нет, но он различает добрых и злых демонов точно так же, как это делается здесь, употребляя все же вместо слова «пневма» выражение «злая душа».

ния, исходящие от лучших демонов, кажутся более мягкими и медленными. Ибо все, что есть благо, послушно и спокойно, движется упорядоченно и не выходит за пределы должного. 5. Если тебе это ясно, то ты никогда не впадешь в наинелепейшее [мнение], связывая с благими демонами зло, а со злыми — благо. Этим, однако, нелепое сие учение не ограничивается — большинство не только имеет наихудшие воззрения относительно богов, но и распространяет их среди других людей.

40. 1. Вот что следует полагать наибольшим вредом злотворных демонов. В то время как они сами суть причины земных страданий: эпидемий, неурожаев, землетрясений, засух и тому подобных вещей, они же внушают нам мысль, что виновниками этого являются те, кто на самом деле суть причины противоположного. Уклоняясь, таким образом, от обвинений, они достигают главной цели: совершить несправедливость, оставшись незамеченными. 2. Затем они побуждают нас обратиться с мольбами и жертвоприношениями к благотворящим богам, как если бы те были разгневаны. Совершая такие и им подобные действия, они хотят, чтобы мы отвратились от правильного понятия о богах и обратились бы к ним. 3. Таким образом, все, что случается несогласованно и непоследовательно, доставляет им радость, ибо, принимая облики (πρόσωπω) других богов, они, пользуясь нашим недомыслием, завоевывают симпатии толпы, разжигая желания людей посредством похоти, тщеславия, стремления к богатству, власти, удовольствиям, из чего, в свою очередь, рождаются войны, перевороты и родственные им вещи. 4. Самое же ужасное состоит в том, что они заходят еще дальше и переносят такие верования на самих великих богов — вплоть до то-

го, что выдвигают обвинения против наилучшего (ἄριστον) Бога, говоря, что именно благодаря Ему все пришло в смятение и верхнее стало нижним. Жертвами этой лжи становятся не только невежественные люди, но и те, кто немало [времени и усилий] уделяет философствованию. Впрочем, они суть причины заблуждения друг друга. Ибо философы, не отступившие от общих склонностей[149], пришли [в своих учениях] к согласию с большинством; и напротив, толпы, слушая, как слывущие разумными, высказывают то, что созвучно их мнениям, еще более укрепляются в своих мыслях относительно богов.

41. 1. Да и поэзия еще более воспламеняет эти человеческие представления, используя язык, предназначенный для того, чтобы поразить, околдовать и очаровать, сделать возможной веру в совершенно невозможные вещи. Должно, однако, твердо верить в то, что благо не вредит, а зло не помогает. 2. «Ибо охлаждение не дает жара, — говорит Платон, — но противоположное»; таким же образом нельзя атрибутировать вред справедливому[150]. Справедливейшее же, несомненно, есть божественное по природе — в противном случае оно не было бы божественным [вообще]. Значит, эта сила и часть должны быть выделены из числа принадлежащего благотворящим демонам, ибо нанесение вреда противоположно творению блага по природе и воле; эти противоположности никогда не смогли бы быть в одном и том же. 3. Демоны жестоки относительно смертных во многом, иногда даже в вещах весьма значительных; благие же демоны, напротив, в своей сфере делают

[149] То есть привычек, страстей, желаний толпы.
[150] Платон. *Государство*, I, 335d.

для смертных все от них зависящее и, более того, предупреждают их об опасностях, исходящих от злых демонов, открывая их нам посредством снов, вдохновенных божеством душ, да и с помощью многих других способов. 4. Если бы мы могли различать подаваемые нам знаки, все знали бы и остерегались. Ибо все получают [от добрых демонов] знаки, но не все понимают их, как не все могут прочесть написанное, но только знающие грамоту. Злые же демоны способствуют совершению колдовства, недаром же их, и особенно их главу, почитают [всевозможные колдуны].

42. 1. Ибо они обладают множеством различных фантазий и ловко обманывают посредством колдовства. Благодаря их помощи [несчастные жертвы их влияния] приготавливают возбуждающие любовь и привораживающие зелья. Ибо из-за них [вспыхивают] всякая необузданность, надежда на богатство и славу. Ибо ложь им сродни. 2. Ибо они хотят быть богами, а возглавляющая их сила хочет прослыть величайшим богом. 3. Ибо они радуются «возлияниям и пару сожигаемого тука», благодаря которым жиреет их пневматическое начало (τὸ πνευματικὸ ν), поскольку живет парами и воскурениями, живет разнообразно благодаря разнообразным [запахам], живет, черпая силу из паров крови мяса.

43. 1. Потому воздержанный и рассудительный человек не станет совершать таких жертв, посредством которых он станет притягателен для подобных демонов. Но, напротив, постарается очистить душу всеми возможными способами; ибо злые демоны не приступают к чистым душам в силу их неподобия. 2. И если городам необходимо их умиротворять, то нас это не касается, ибо в городах богатство, внешние и телесные блага почитаются

благами, а противоположное считается злом, что же до души, то о ней там нет попечения. 3. Мы же, насколько это возможно, не будем нуждаться в том, что могут нам дать эти существа[151], ибо и в душе, и во всем внешнем мы стремимся к тому, чтобы уподобиться Богу и тем существам, что окрест Него, а это достигается благодаря бесстрастию, ясному пониманию истинно сущего, жизни к Нему и в согласии с Ним. Благодаря этому мы становимся не подобны дурным людям и демонам и вообще всем тем, кто радуется смертному и материальному. 4. Потому-то мы будем совершать жертвы, согласуясь с положениями Теофраста. Они, впрочем, созвучны с мнениями богословов, знающих, что насколько мы беззаботны в отношении изгнания из души страстей, настолько же связаны со злой силой и нуждаемся в ее умиротворении. 5. Ибо, как говорят богословы, тот, кто окован внешним и не властвует над страстями, необходимо должен отвращать эти силы, если же не делает этого, то его бедствиям нет конца.

44. 1. Вплоть до сего момента [излагались] объяснения о жертвах. Вернемся же к тому, о чем мы говорили вначале: если и следует приносить в жертву животных, то нет необходимости их регулярно есть. Теперь мы докажем, что нет необходимости вкушать их, даже если иногда и приходится приносить их в жертву. Все богословы единодушны в том, что не следует касаться жертв во время отвращающих жертвоприношений, более того, следует [по их совершении] прибегнуть к очищению. Говорят, что нежелательно идти в столичный город или в частный дом, не очистив прежде

[151] См. ниже, 52, 3.

одежд в реке или источнике. Поэтому тем, кому они [богословы] позволяют совершать жертвоприношения, приказывают воздерживаться от жертвенного, предварительно очистив себя постом, и особенно воздерживаться от употребления в пищу живых существ. 3. Ибо чистота есть защита, позволяющая быть осторожно-благочестивым, наподобие символа или печати, чтобы ничего не потерпеть от тех, к кому мы приближаемся и чью милость желаем снискать. Таким образом, состояние жреца должно оказаться противоположным его действиям, оно более божественно, потому что более чисто: он остается недосягаем для вреда, наносимого душевными страстями, ибо окружен чистотой, как крепостной стеной.

45. 1. Потому даже колдуны считают такую защиту необходимой, однако у них она не может удерживаться постоянно, ибо они надоедают злым демонам, для того чтобы удовлетворить собственную необузданность. 2. Так что чистота несвойственна колдунам, но — мужам божественным и богомудрым: им она приносит ту защиту, которую создает обладание божественным[152]. 3. Вот бы колдуны соблюдали ее постоянно! Тогда бы они отошли от своих чародейств, ибо чистота не позволила бы им насладиться тем, что ведет к нечестию. Но поскольку они полны страстей, то недолгое воздержание от нечистой пищи все равно оставляет их полными нечистоты; они получают воздаяние за то, что нарушают законы Целого, — либо от тех самых существ, коих они растревожили, либо от той справедливости, которая смотрит за всеми делами и мыслями смертных. 4. Значит,

[152]Ср.: *О воздержании*, I, 57, 2.

чистота — и внутренняя, и внешняя — свойственна божественному мужу, радеющему о посте касательно как страстей души, так и той пищи, которая их движет: божественному мужу питающемуся богомудрием и уподоблением Богу, осуществляемым посредством правых мыслей; мужу, освящаемому умной жертвой, приходящему к Богу в белых одеждах, в бесстрастии истинно чистой души, с легким телом, не отягченным ни взятыми извне чужими соками [тела], ни страстями души.

46. 1. Ибо вот с чем нельзя не согласиться: в храмах, посвященных людьми богам, чистым должно быть даже то, что на ногах, — вплоть до подошв сандалий, которые должны быть чисты от всякой грязи; в храме же Отца, т. е. в этом космосе, разве не следует сохранять чистоту даже самого внешнего и последнего — кожаного хитона, разве он не должен быть чист, когда мы в храме Отца? 2. Если бы опасность состояла только в загрязнении, то, вероятно, можно было бы быть беспечным, пренебрегая ею, но все наше чувственное тело несет истечения материальных демонов, так что там, где есть нечистота плоти, присутствует также соответствующая и дружественная этой нечистоте [духовная] сила, благодаря подобию и родственности одного другому.

47. 1. Потому правы богословы, пекущиеся о воздержании; и египтянин также открыл нам наиболее естественную и проверенную опытом причину воздержания [от жертвенного убийства животных]: когда душа дурная и неразумная[153] оставляет тело, будучи насильственно из него исторгнута, то остается возле этого тела, — ведь и души лю-

[153]То есть душа животного.

дей, погибших насильственной смертью, остаются возле тел: именно это препятствует тому, чтобы вывести себя из тела насильно. 2. Следовательно, когда убивают животных, совершая над ними насилие, то принуждают их души быть близ тел, которые они покидают, ибо ничто не может помешать душе быть там, куда ее влечет ей родственное; именно поэтому мы были свидетелями стенаний многих [душ близ их тел][154], и именно поэтому души непогребенных остаются возле тел — их-то и используют колдуны для службы себе, принуждая их посредством их тел или частей тел, находящихся в их распоряжении. Они [богословы] познали это путем исследования, открывшего им и природу злой души, и родство, и удовольствие, коим душа обладала в связи с телом, из которого была исторгнута. Потому они были правы, остерегаясь мясных пиршеств, чтобы чужие души, [души животных,] подвергшиеся насилию и осквернению и влекомые к родственному, не беспокоили их и не препятствовали продвигаться одним к Богу, удалившись от тягостного присутствия демонов.

48. 1. То, что природа родственного тела притягивает душу, стало известно богословам — благодаря опыту — из многого. В самом деле, те, кто хочет овладеть душами животных, способных к прорицанию, поглощают главнейшие органы этих животных: например, сердце ворона, крота или сокола, — таким образом, они залучают присутствие душ этих животных, и те пророчествуют в них как бог; при этом душа животного входит в них одновременно с поглощением тела.

[154]Ср.: Платон. *Федон*, 81d.

49. 1. Следовательно, прав философ — священник Всего, воздерживаясь от всякой одушевленной пищи, ибо он стремится достичь Бога один и через себя, не будучи обременен никаким сопровождением, он осторожно-благочестив, он знает необходимые потребности природы. 2. Истинный философ, действительно, многое знает, он наблюдателен и умеет понимать природные вещи и процессы (φύσεως πράγματων), он рассудителен, космичен и умерен и везде спасет себя. 3. Священник того или иного бога части опытен в воздвижении ему статуй, в совершении его мистерий (ὀργιασμῶν), посвящений, очищений и тому подобных вещей; таким же образом и священник Бога Всего опытен в ваянии статуй, но он ваяет из себя самого, он сведущ также в очищении и всем том, благодаря чему он обретает единство с Богом.

50. 1. Если сегодняшние священники и гаруспики вменяют в обязанность себе и другим избегать святотатцев, женщин в период менструаций, соитий, постыдных и траурных зрелищ и того, что, будучи услышано, будит страсть (часто ведь случается, что гаруспика смущает [, мешая предсказанию,] присутствие нечистых людей, отчего и говорят, что неблаговременно совершенная жертва приносит более вреда, нежели пользы), то разве станет священник Отца, стремящийся достичь соединения (ὁμιλητης) с вышним, могилой, полной трупами и скверны? 2. Достаточно и того, что смерти отведена часть в плодах, которыми мы пользуемся для поддержания жизни здесь. Но еще рано говорить об этом, следует пока уточнить кое-что относительно жертвоприношений.

51. 1. Возможно, кто-нибудь скажет, что, воздерживаясь от убийства животных, мы убива-

ем большую часть предсказаний, а именно — ту, что осуществляется посредством внутренностей жертв. Но тогда почему бы не убивать и людей? Говорят, будущее лучше всего видно именно на внутренностях человека; многие варварские народы как раз человеческие внутренности и рассматривают. 2. Однако как убийство соплеменника ради предсказания будущего есть несправедливость и своекорыстие (πλεονδξίας), так же несправедливо и убийство неразумного животного ради гадания. 3. Являют ли знаки боги, или демоны, или это освобожденная душа животного отвечает посредством знаков, которые напечатлеваются на внутренностях, — это не предмет настоящего исследования.

52. 1. Тех, чья жизнь валяется во внешнем, кто однажды оказывается нечестивцем относительно себя самого, мы предоставляем самим себе, они могут идти куда захотят. 2. Что же до философа, коего мы описываем, то мы по праву можем сказать, что он не станет докучать демонам и не будет иметь нужды ни в предсказаниях, ни во внутренностях животных. Ибо он позаботился отказаться от тех благ, ради которых совершаются прорицания. 3. Ибо он не нисходит к браку, и значит, ему нечего беспокоить гадателей по этому поводу. Он не опускается до торговли и не станет вопрошать оракул ни о рабе, ни об успехе, ни об иных предметах человеческого тщеславия. О том, что он ищет, ясный ответ дадут не прорицатели и не внутренности животных. 4. Сам и через себя, как мы говорим[155], он придет к Богу, который утвержден в его истинных внутрен-

[155] См. выше, гл. 49, 1.

ностях[156], — там он получит наставление к вечной жизни, ибо туда он стремится весь: не слушать прорицателей, но стать «собеседником вечного Зевса»[157].

53. 1. Если же будет необходимость, то благие демоны посредством снов, символических знаков или голосов предупреждают человека, посвятившего жизнь служению Богу, об исходе события и необходимых мерах защиты. Должно только отстраниться от зла и признать наиболее чтимое в [мировом] Целом и все благое в этом целом своим другом и собеседником (προήγορον)[158]. 2. Но только страшный и злой, не знающий божественного человек станет презирать то и пренебрегать тем, что ему неизвестно, на том основании, что природа кричит не таким голосом, который был бы доступен слуху: действительно, будучи умной сущностью, она тайноводствует (μυσταγωγεῖ) посредством ума тех, кто ее почитает. 3. Но даже если принять жертвоприношения ради предсказания будущего, то из этого не следует признания необходимости поедать плоть жертвы, поскольку жертвоприношение, — каким бы оно ни было, посвящено оно богам или демонам, — не влечет за собой обязательного поедания жертвы[159]. Ибо не только то, что вспоминал Теофраст, но и многое другое помнит история о человеческих жертво-

[156] То есть в его уме.

[157] Гомер. *Одиссея*, XIX, 178.

[158] То есть тем, кто обращается к тебе с речью, тем, кто тебя приветствует.

[159] С точки зрения религиозной традиции, зафиксированной в русском языке, это, конечно, неправда, ибо слова «жрец» и «жертва» — однокоренные со словами «жрать», «жратва», т. е. подразумевают именно поедание жертвенного.

приношениях, совершавшихся в прошлом; ничто из этого, однако, не может быть основанием для позволения людоедства.

54. 1. Дабы показать, что это не пустые слова, что история знает множество событий, говорящих о том же, достаточно привести следующее. 2. На Родосе шестого числа месяца Метагейтниона[160] жертвовали Кроносу человека. Этот обычай был отменен, хотя просуществовал долгое время. Один из приговоренных к смерти по уголовному делу содержался в тюрьме до праздника Кроноса, а когда праздник наступал, его выводили за ворота тюрьмы, напротив храма Доброй Советчицы[161], и там, дав выпить вина, закалывали. Точно так же — в нынешнем Саламине, прежде называвшемся Коронеей, в месяце, который киприоты называют Афродисием, приносился в жертву человек — нимфе Агроле, дочери Кекропа, и нимфе Агролиде. Этот обычай сохранился до времен Диомеда, после чего изменился в том смысле, что человеческая жертва стала предназначаться Диомеду: и в самом деле, храмы Афины, Агролы и Диомеда охватывались одной стеной. Подталкиваемый эфебами человек пробегал три круга вокруг алтаря, после чего жрец бил его копьем в затылок и сжигал на заранее приготовленном костре.

55. 1. Этот обряд был отменен кипрским царем Дифилом (жившим во времена богослова Селевка), заменившим его жертвоприношением быка. Демон согласился на замену человека быком: таким образом, жертва оказалась равноценной. 2. А в египетском Гелиополе закон, предписывав-

[160] В августе.
[161] Эпитет Артемиды.

ший человекоубийство, отменил Амосис, как свидетельствует Манефон в своем труде о жизни и благочестии древних [египтян]. Эти жертвы приносились Гере, и их выбирали, подобно тому как ищут чистых телят, отмеченных особым знаком. В течение дня приносили в жертву троих, Амосис же приказал заменить их восковыми фигурками в том же числе. 3. На Хиосе и Тенедосе Дионису Омадию приносился в жертву человек, которого разрывали на части, как пишет Эуэлпис Каристиец. Поскольку и лакедемоняне, говорит Аполлодор, приносят в жертву Аресу человека.

56. 1. Финикийцы во время великих бедствий — войн, эпидемий, засух выбирали жертву Кроносу из наиболее любимых городом людей путем голосования; история полна таких жертв, как это описывает Сахуниатон в *Финикийской истории*, которую перевел на греческий Филон Библский в своем труде из восьми книг. 2. Истр в своем сборнике, посвященном жертвоприношениям на Крите, говорит, что куреты в древности приносили в жертву Крону детей. 3. Паллас — автор лучшего собрания о мистериях Митры — говорит, что человеческие жертвоприношения были более или менее полностью отменены при императоре Адриане. 4. В Лаодикии сирийской, например, каждый год приносили в жертву Афине девушку, ныне же — олениху. 5. Такие же жертвы совершали в Ливии карфагеняне[162], конец чему положил Ификрат. 6. И аравийские думатэны каждый год приносили в жертву мальчика: они закапывали его под алтарем, который использовался ими в качестве статуи бога. 7. Филарх рассказывает, что

[162] См. выше, гл. 27, 2.

все эллины, как правило, убивали детей, прежде чем идти на войну. 8. Я уже не говорю о фракийцах[163] и скифах[164] и о том, как афиняне убили дочь Эрихтея Праксифею[165]. 9. Но еще и сегодня кто не знает, что в Великом Городе на празднике Зевса Латинского убивался человек? 10. Однако очевидно, что не для поедания предназначалась в случае этих жертв плоть, поскольку лишь необходимость заставляла приносить в жертву именно человека. 11. И если, голодая, осажденные пожирали друг друга, то они считались проклятыми, а их поступок признавался нечестием.

57. 1. И после первой войны, случившейся между римлянами и карфагенянами за Сицилию, когда [от пунийцев] отступились финикийские наемники, увлекши за собой и ливийцев, Гамилькар, прозывавшийся Барка, выступив против них, довел их до такого голода, что сначала они съели всех павших на поле битвы, затем пленников, потом слуг, а позже набросились друг на друга, выбирая пищу жребием из своих соратников. Когда они оказались во власти Гамилькара, тот растоптал их слонами, поскольку счел, что было бы кощунством позволить им смешаться с другими людьми. 2. Таким образом, ни Гамилькар не принял людоедства, хотя некоторые и дерзали вкушать человечину, ни Ганнибал, коему во время итальянской войны советовали приучить солдат к людоедству, чтобы не страдать от отсутствия пищи. 3. Значит, если голод и войны суть причины поедания человеком других существ, то нельзя принимать эту практику ради удовольствия, по-

[163] Ср.: Геродот, V, 5; IX, 119.
[164] Ср.: Геродот, IV, 62.
[165] Ср.: Аполлодор. *Мифологическая библиотека*, III, 15, 4.

скольку таким же именно образом мы не допускаем людоедства. Из того, что животные приносятся в жертву неким силам, не следует, что их нужно есть, ибо приносившие в жертву людей не употребляли человечину в пищу.

58. 1. Итак, было доказано, [во-первых,] что принесение в жертву животных не подразумевает необходимости их поедания, [во-вторых,] что не богам, а демонам приносятся кровавые жертвы теми, кто достиг познания сил во Вселенной: это подтверждают и сами богословы[166]. 2. Равно как и то, что среди демонов есть злотворные, а есть благие, которые не будут нас беспокоить, если мы принесем им дары из того только, что мы сами едим и чем сами питаем тело и душу, — это вот они нам напоминают. 3. И, прежде чем закончить книгу, вот еще небольшое добавление о том, что неиспорченные мысли (ἔννοιαι) большинства приближаются к истинному понятию (ὑπολήψει) о богах. 4. Вот что говорят те из поэтов, кто сохранил хотя бы рассудительность:

...Где тот чудак,
Что верит легковерно, будто боги
Обглоданным костям и требухе,
Негодным даже псу, безмерно рады
И принимают это как подарок,
Благоволя взамен тем, кто их дал?[167]

И другой говорит:

Лепешки, пирог, фимиам — вот что куплю,

[166]См. выше, гл. 42–43.

[167]Этот отрывок, который приводит также Климент (*Строматы*, VII, 6, 34, 3), извлечен из неизвестной трагедии (пер. Е. Афанасина).

Не друзьям жертвую ныне — богам![168]

59. 1. Когда Аполлон наставляет совершать жертвоприношения по обычаям отцов, он, вероятно, хочет возвести нас к древнему обряду (ἔϑος). Но древний обряд состоял в приношении богам лепешек и плодов[169]. 2. А именование жертвоприношений «тхюсиай» (ϑυσίαι), жертвы — «тхюэлай» (ϑυηλαί), жертвенника — «тхюмэлай» (ϑυμέλαι), глагола «приносить в жертву» — «тхюэйн» (ϑύειν) — все это подразумевает «тхюмиан» (ϑυμίᾶν) — сожжение ради воскурения, как и глагол «эпитхюэйн» (ἐπιϑύειν), употребляющийся нами сейчас. Ибо мы говорим «тхюэйн», раньше же говорилось «эрдэйн» (ἔρδειν):

Совершили (ἔρδον) Аполлону без изъяна гекатомбу
И быков и коз.

60. 1. Те, кто впервые сделал жертвоприношения роскошными, не подозревали, сколькое зло сотворили они вместе с роскошью: суеверия, спесь, веру в то, что можно подкупить божество и искупить жертвой несправедливость. 2. Что иное было основанием для пожертвования златорогих троек или гекатомб? Почему Олимпия, мать Александра, принесла разом тысячу жертв? Разве так не происходит именно тогда, когда роскошь приводит к суеверию? 3. Если юноша знает, что богам нравятся роскошные приношения и, как говорят, пиры, на которых подается мясо быков и других животных, то разве захочет он быть

[168] Вероятно, оба отрывка — трагический и комический — содержались в одной и той же антологии в разделе, посвященном жертвоприношениям.
[169] См. выше, гл. 6–7.

воздержным? И если он считает, что богам приятны именно такие жертвы, то разве он не будет думать, что ему позволено совершать несправедливости, если он собирается искупить свою вину жертвоприношениями? 4. Но если юноша убежден, что богам все это не нужно, что они смотрят лишь на характер приходящего к ним[170], что они считают величайшей жертвой правильное понимание их и самого положения вещей[171], то разве не будет он воздержным и справедливым?

61. 1. Хотя для богов наилучшей жертвой являются чистый ум и бесстрастная душа, прилично все-таки приносить им и первины иных благ — умеренно, но без небрежности и от всего сердца. 2. Нужно, чтобы почести, воздаваемые богам, были похожи на те, которые оказываются хорошим людям[172], — перед коими поднимаются, чтобы предложить им возлечь [на своем месте за пиршественным столом], — но чтобы они [почести] не имели никакого сходства с уплачиванием налога. 3. Когда человек говорит:

Если помнишь добро, если любишь меня,
То я давно, о Филина, тобою вознагражден,
Ибо ради этого я оказывал тебе благодеянье,

то такими словами Бог доволен не будет. Потому и учит Платон, что «благому мужу пристало жертвовать и беседовать с богами посредством молитв, приношений, жертв и всякого иного служения», а дурной — «какой бы труд не поднял — все тщетно»[173]. 5. Ибо благой муж знает, что долж-

[170] См. выше, гл. 15, 2.
[171] См. выше, гл. 34, 2.
[172] См. выше, гл. 24, 1.
[173] *Законы*, IV, 716d и 717a.

но жертвовать, а от чего следует воздерживаться, что употребить в пищу, а первины чего принести в жертву; дурной же — благодаря свойственному ему настрою и предметам стремлений, — желая воздать богам почести, совершает скорее не благочестивое что-то, но нечестивое. 6. Потому Платон думает, что философ не должен принимать участия в дурных обрядах, ибо это и богам не мило, и людям не полезно, однако он должен стремиться изменить эти обычаи к лучшему. Если же это не удается, то он не должен сам меняться в угоду этим обычаям. Философ должен следовать правым (ορθήν) путем, не обращая внимания ни на угрозы большинства, ни на иные, если случатся, поношения[174]. 7. Как же так: сирийцы не желают вкушать рыбу[175], евреи — свинину[176], большинство финикийцев и египтян — говядину[177] — так что, хотя многие цари стремились изменить [эти их священные установления], они предпочитали смерть нарушению закона; [и вот, зная все это,] неужели же мы, [философы,] боясь людей и их поношений, станем нарушать законы природы и приказы богов?! 8. Велико же будет негодование великого божественного хора — хора, в котором суть боги и божественные мужи, — если они увидят нас втягивающими голову в плечи, в благоговении перед мнением дурных людей и в ужасе от того, что́ они могут о нас подумать, о нас, людях, постоянно, всю свою жизнь умерщвляющих себя для других[178]!

[174]Ср.: Платон. *Государство*, VI, 494а: «Философы неизбежно подвергаются критике толпы».
[175]Ср.: *О воздержании*, IV, 15, 6.
[176]Ср.: Там же, I, 14, 4; IV, 11, 1,
[177]Ср.: Там же, II, 11, 2; IV, 7, 3; Геродот, II, 18; 41.
[178]Ср.: Платон. *Федон*, 67е, 80е; Эпикур. *К Менекею*, 61,

КНИГА III

1. 1. Употребление одушевленных существ в пищу не способствует, о Фирм Кастрикий, ни самообладанию, ни простоте, ни благочестию — этим опорам жизни созерцательной, но скорее — противоположному, как это было показано в первых двух книгах. 2. Поскольку же справедливость наиболее прекрасна в соотнесенном с богами благочестии, а достигается она в первую очередь воздержанием, то не следует опасаться оказаться несправедливым относительно людей, сохраняя святость относительно богов. 3. Потому Сократ спорил с тем, что удовольствие есть цель[179], говоря, что если бы даже все на свете свиньи и ослы согласились с этим, он все равно не поверил бы в то, что счастье заключено в наслаждении, в то время как Ум властвует во всем; мы же, в свою очередь, даже если все волки и хищные птицы одобрят мясоедение, не согласимся с тем, что это справедливо, с тем, что человек по природе невинен (ἀβλαβὲς) и ему не следует воздерживаться от нанесения вреда другим живым существам ради получения удовольствия. 4. Итак, перейдем к справедливости. Поскольку наши оппоненты утверждают, что она возможна только относительно существ, нам подобных, и таким образом считают, что относительно существ неразумных нет справедливости, то мы должны провозгласить истинное, совпадающее с учением Пи-

21; Марк Аврелий, II, 5, 2; II, 17, 4; IX, 3; XI, 3, 1. Ср. также: Рим. 6, 2: «Мы умерли для греха»; Галл. 2, 19: «Я умер для закона». Это не единственное место в трактате *О воздержании*, где Порфирий употребляет формулировки, сходные с христианскими. Ср.: I, 31, 3; 57, 1; II, 46, 2.

[179] См.: Платон. *Филеб*, 67b.

фагора учение о том, что всякая душа, обладающая ощущением и памятью, разумна — именно это следует нам доказать. Если это будет доказано, то мы естественно и в согласии с этим учением распространим справедливость на всех иных живых существ. 5. Но прежде резюмируем воззрения древних.

2. Речь (λόγου) двойственна: согласно стоикам, есть внутренняя речь, а есть речь изреченная, одна — истинная (κατωρθωμένου), другая — ложная (ἡμαρτημένου); следует выяснить, какой именно речи считают они лишенными животных — только истинной или речи как таковой. Неужели же они и в самом деле думают, что животные лишены всякой речи — как внутренней, так и внешней? Очень похоже на то, что они отказывают животным во всякой речи, а не только в речи истинной. Иначе животные оказались бы отнюдь не неразумными существами, но существами разумными в той же мере, что и люди. Ибо, с точки зрения стоиков, достигли мудрости и обрели истинный логос всего один или два человека; остальные все глупы и дурны, движутся ли они к мудрости, коснеют ли в невежестве или ровно разумны. 4. Именно в силу этой вот любви к себе (φιλαυτίας) они говорят, что все остальные животные неразумны, имея в виду под отсутствием разума лишенность какой-либо речи. Однако, говоря по истине, логос не только созерцается во всех живых существах, но и во многих достигает совершенства.

3. 1. Поскольку логос двойствен и один состоит во внутреннем расположении (ἐν τῇ διαθέσει), а другой — в произнесении, то начнем мы с логоса изреченного, устроенного сообразно голосу. 2. Если изреченное есть логос, звучащий благодаря языку и обозначающий внутреннее, пережива-

ния души, — а такое определение есть общее место и не предполагает какого-то особого философского учения (αἱρέσεως), но только понятие (ἐννοίας) логоса, — то почему, собственно, животные, способные издавать звуки, лишены логоса? И вот еще что: почему, прежде чем сказать о том, *что* они переживают, они не будут думать? Размышлением же (διάνοιαν) я называю то, что звучит в душе безмолвно. 3. Поскольку звучащее благодаря языку есть логос — будет он звучать по-эллински или по-варварски, по-собачьи или по-бычьи, — то животные, издающие звуки, причастны логосу. Люди, однако, говорят, сообразуясь с законами человеческими, каждое же из животных говорит, сообразуясь с тем, что получило от богов или природы. 4. Что же из того, что мы не понимаем их? Эллины, которые были воспитаны в Аттике, не понимают ни индусов, ни скифов, ни фракийцев, ни сирийцев. Точно так же одни живые существа воспринимают звуки, издаваемые другими живыми существами, как курлыканье журавлей; для тех же это «курлыканье» оказывается разделенным на буквы и слоги, как для нас — наш язык. И как не воспринимается нами, вплоть до букв, язык персов или сирийцев, так же и языки других животных. Подобным же образом воспринимаем мы лишь шум и гам, когда слышим неизвестный нам язык скифов; нам кажется, что они не произносят ничего артикулированного, но лишь шумят: то больше, медленнее и ниже, то меньше, выше и быстрее, — при этом мы не ухватываем смысла; для самих же скифов их язык вполне понятен и членоразделен, как для нас — привычный нам язык. Таким вот именно образом дело обстоит и с животными: каждый род животных по-своему понимает звуки, издаваемые другим родом, так

что мы [, слушая животных,] слышим лишь шум, смысл же от нас ускользает, ибо не нашлось никого, кто, зная наш язык, научил бы нас переводить на него речи зверей. 6. Однако если верить древним [авторам], а равно и современным, и жившим во времена наших отцов, то были, говорят, люди, умевшие слышать и понимать издаваемые животными звуки: из древних, например, Тиресий и Меламнос, а из нынешних — Аполлоний Тианский, о котором рассказывают, что он был со своими учениками, когда над ними с криком пролетала ласточка. «Эта ласточка, — сказал он, — указывает другим, что неподалеку от города упал груженный зерном осел, рассыпав при падении по земле свою ношу». 7. Один из наших друзей (ἑταῖρος) рассказывал, что ему случилось иметь в слугах мальчика, понимавшего все крики птиц, — это почти всегда были оракулы, предсказывавшие грядущее. Он лишился этого понимания, поскольку его мать, боясь, как бы его не преподнесли в дар царю, помочилась ему в уши, когда он спал.

4. 1. Но оставим это из-за естественной для нас болезни неверия (πάθος τῆς ἀπιστίας); однако, я думаю, ни для кого не является секретом, что и по сей день некоторые народы имеют природную способность понимать язык животных. Арабы[180] способны понимать воронов[181], этруски — орлов,

[180] Филострат считал, что Аполлоний позаимствовал свое знание языка птиц у арабов (см.: Филострат. *Жизнь Аполлония*, I, 20).

[181] О провидческом поведении ворона имеется множество свидетельств во всей античности. Ср., например: Элиан. *О природе животных*, VII, 7; Плиний. *Естественная история*, XVIII, 87. К тому же ворон был священной птицей Аполлона (ср. ниже, гл. 5, 5).

да и сами мы, как и все люди, были бы способны понимать всех животных, если бы нам прочистила уши змея. 2. Теперь очевидно, что многообразие и различие звуков, издаваемых живыми существами, осмысленно (τὸ σημαντικὸν): когда они боятся — издают один звук, когда зовут кого-либо — другой, иной — требуя есть, иной — изъявляя расположение, иной — вызывая на бой. 3. И столь велико множество и разнообразие этих звуков, что даже те, кто посвятил свою жизнь наблюдению за животными, с трудом их различают. Действительно, авгуры, выделив как значащие некоторые крики воронов и ворон, отказались от толкования всех других как неудобовосприемлемых. 4. Если же животные издают звуки, ясные и осмысленные друг для друга, пусть даже они нам и неизвестны, и притом мы видим, что они нам возражают и учат эллинский язык, и понимают своих хозяев, то кто будет настолько бесстыден, что откажет им в разумности (λογικά) на основании собственного непонимания того, что они говорят? В самом деле, вороны и сороки, малиновки (ἐριθακοί) и попугаи подражают человеку, запоминают услышанное и слушаются человека, их обучающего. Многие животные даже научались свидетельствовать против тех, кто совершал в доме проступки. 5. А индийская гиена, например, называемая обитателями тех мест «корокотта», безо всякого обучения столь хорошо говорит по-человечески, что подходит к человеческим жилищам и выкликает тех, кого считает возможным легко промыслить, подражая голосу родного для намеченной жертвы существа, на который та обязательно откликнется. Даже знающих об этом животном индусов сходство голосов вводит время от времени в заблуждение, они выходят на зов и гибнут. 6. Как же

понять то, что не все животные подражают и хорошо обучаются нашей речи? Это пустое; ибо и человек тоже нелегко обучается не только языку животных, но и пяти человеческим наречиям. Некоторые же животные не могут говорить, вероятно, потому, что не учились, или потому, что этого не позволяют речевые органы их тел. 7. В бытность свою в Карфагене мы и сами воспитали куропатку, которая прилетала к нам. Живя в нашем обществе, она стала совсем ручной; она не только ласкалась, радовалась и играла с нами, но со временем стала откликаться на нашу речь, в меру возможностей она отвечала нам, причем такими звуками, которыми куропатки между собой не общаются. Она молчала, когда молчали мы, и отзывалась, только когда к ней обращались.

5. 1. Рассказывают даже, что некоторые бессловесные твари бывают готовы откликнуться на зов своего господина не в пример охотнее близких людей. Действительно, мурена римлянина Красса подплывала к нему, когда он звал ее по имени, он так ее любил, что оплакивал ее смерть, хотя прежде спокойно пережил смерть трех своих сыновей[182]. Многие говорят о том, что угри, водящиеся в Аретузе, и окуни из Меандра откликаются, когда их зовут. Значит [у вступающих в общение существ] предполагается наличие одной и той же фантазии, при этом неважно — достигает логос языка или нет. Не будет ли тогда невежеством считать логосом только человеческую речь на том основании, что мы ее понимаем, а речь иных существ, поскольку мы ее не понимаем, логосом не считать? Точно так же и вороны могли

[182]См.: Элиан. *О природе животных*, VIII, 4.

бы сказать, что не существует иной речи, кроме их собственной, и что мы — неразумны, ибо наша речь для них бессмысленна. Или жители Аттики могли бы сказать, что только аттический язык есть язык, и что все остальные люди неразумны, ибо не говорят на нем. Хотя аттический житель скорее поймет ворона, нежели перса или сирийца, говорящих соответственно на персидском или сирийском. 4. Но разве не нелепо судить о том, разумно существо или неразумно, по тому, понятна его речь или непонятна, молчит оно или способно издавать звуки? Таким образом и Бог Всего, и иные боги окажутся неразумными, поскольку не произносят речей. 5. Боги являют свою мысль в молчании, птицы ухватывают ее быстрее людей и возвещают нам, насколько могут, становясь для нас вестниками того или иного бога: орел — Зевса, сокол и ворон — Аполлона, аист — Геры[183], кречет и сова — Афины, журавль — Деметры, и иные птицы — иных богов. Те из нас, кто воспитывает животных и живет рядом с ними, знают звуки, которые они издают. Охотник, во всяком случае, узнает по лаю собаки, ищет она зайца или нашла, гонит, схватила или сбилась со следа. 7. И пастуху известно, голодна ли корова, жаждет ли, устала, или спеклась, или ищет теленка. Совершенно очевидно, что рев льва ужасает, что вой волка выражает тоску, а блеяние овцы не оставляет пастуха в неведении относительно того, в чем она нуждается.

6. 1. И для животных не сокрыты в человеческой речи ни гнев, ни благожелательность, ни

[183]Похоже, что здесь мы имеем единственное в античности свидетельство, указывающее на связь между Герой и аистом.

призыв, ни отторжение, ни требование, ни даяние, — словом, ни одно человеческое намерение не ускользает от животного, оно и ведет себя сообразно ситуации; животные не могли бы так действовать, если бы не были существами, подобными нам по разуму. 2. Некоторые мелодии, успокаивая, делают диких животных (например, оленей и быков) более кроткими[184]. 3. Те же самые люди, говорящие, что животные неразумны, утверждают, что собаки умеют рассуждать и осуществляют дизъюнкцию, когда, идя по следу, доходят до перекрестка; «либо, — говорит себе собака, — животное пошло по этой дороге, либо по той, либо по третьей. Но если оно не пошло ни по той, ни по этой, то остается лишь третья, и значит, нужно продолжать преследование, держась этого направления». 4. Им удобно говорить, что такое действие природно, поскольку собак никто этому не учил, но обладание нами речью есть точно такой же дар природы: даже если мы устанавливаем в некоторых случаях свои имена, то способны к этому по природе [, а не в силу личностного произвола]. 5. Если верить Аристотелю, то животные сами обучают своих детенышей и, среди всего прочего, также научают и говорить (соловей, скажем, учит своего птенца петь). Аристотель утверждает, что животные научаются многому друг у друга и у людей; в пользу истинности этих слов свидетельствуют все конюхи и жокеи, все всадники и кучера, все охотники, все погонщики слонов и быков, все укротители диких животных, все дрессировщики птиц. 6. Итак, из сказанного человек благожелательный может заключить, что живот-

[184]См.: Элиан. *О природе животных*, XII, 46.

ное обладает неким сознанием, человек же предвзятый и животных не знающий допускает своекорыстное относительно них поведение. В самом деле, что может положить предел его злословию и осуждению существ, которых он рвет на части [с таким же равнодушием], как если бы разбивал камень? 7. Однако Аристотель, Платон, Эмпедокл, Пифагор, Демокрит — все те, кто стремился в вопросе о живых существах к истине, знали, что они [животные] причастны логосу.

7. 1. Но следует показать, что животные обладают также и внутренним логосом. Кажется, и Аристотель где-то говорит, что между речью внешней и внутренней разница не по сущности, но по созерцаемой степени (ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον θεωρουμένη); также многие думают, что и переход от богов к нам есть изменение, однако разница состоит не в сущности, а в точности (ἀκριβὲς) и неточности логоса. 2. В том, что касается ощущений и устроения плоти и органов чувств, то здесь все, похоже, согласны в том, что животные устроены подобно нам. И не только потому, что обладают согласными природе страстями и движениями, благодаря которым те возникают, но в них уже созерцается также и противоприродное: болезненные страсти и порывы. Нет ничего хорошего в мысли, что животные неразумны в силу разницы телесного устроения, ибо и у людей существует множество различных типов телосложений, соответствующих родам и народам, и, однако, за всеми людьми признается разумность. 3. Осел страдает от насморка, и если болезнь опустится до легких, он умирает, как и человек. Лошадь покрывается язвами и умирает, как и человек; она может заболеть столбняком, подагрой, лихорадкой, бешенством; иногда она, как говорится, потупляет

взгляд[185]. Если беременной лошади[186] доводится вдохнуть запах потухшей лампады, то у нее случается выкидыш, как и у женщины. 4. Подобно нам, страдает лихорадкой и приходит в ярость бык, также и верблюд. Ворона, как и собака, болеет чесоткой и проказой, причем собака страдает еще и от бешенства. Свинья может охрипнуть, а еще более — собака, откуда и название хрипоты: «собачий ошейник». 5. Эти животные известны нам, поскольку неразлучны с нами, о других же мы ничего не знаем, поскольку не живем с ними. 6. Кастрированные животные слабеют: петухи, например, перестают петь, их голос изменяется, приближаясь к голосу самки, как это происходит и у людей. Рога и голос кастрированного быка невозможно отличить от коровьих; кастрированные олени перестают сбрасывать рога, сохраняя уже имеющиеся, как евнухи бороду; если же рогов на момент кастрации не имелось, то они уже и не вырастут, как и борода у тех, кто был кастрирован безбородым. 7. Таким образом, почти все животные подобны нам в болезнях тела.

8. 1. Что же до душевных состояний, то взгляни, насколько они подобны; в первую очередь наше ощущение вкус воспринимает вкусом, цвет — зрением, запах — обонянием, тепло и холод — осязанием, звук — слухом, все это подобным же образом ощущает животное. 2. Но как не лишены животные ощущения лишь потому, что они не люди, так не лишены они и разума по этой причине; поскольку точно так же и мы могли бы оказаться лишенными разума, если боги, в самом деле, разумны. 3. Более того, живот-

[185] То есть чувствует себя пристыженной.
[186] Ср.: Элиан. *О природе животных*, IX, 54.

ные, по-видимому, ощущают куда лучше нас. Какой человек, будь он даже легендарным Линкеем, сможет видеть столь же хорошо, как и змей (δράκων)?[187] Отсюда и поэты употребляют глагол «дракейн» в значении «видеть».

> ...Орел быстропарный, который, вещают,
> Видит очами острее всех поднебесных пернатых:
> Как ни высоко парит, от него не скрывается заяц...[188]

4. У кого слух тоньше, чем у журавля, слышащего звуки с расстояния, недоступного зрению человека? Обоняние же почти всех животных настолько превосходит человеческое, что они воспринимают запахи, не ощутимые нами, распознавая, например, животных по оставленному следу. Люди используют собак в качестве проводников, когда нужно идти на кабана или оленя. 5. В то время как мы подолгу определяем погоду, иные животные делают это сразу же, так что, наблюдая за ними, мы создаем свои прогнозы. Животные также очень чутки ко вкусам, будучи способны куда лучше наших врачей различать болезнетворное, здоровое и ядовитое. 6. Аристотель говорит, что чем более чутки (εὐαισθητότερα) живые существа, тем более они рассудительны. Разница в строении тел делает, по-видимому, живые существа расположенными или нерасположенными к страсти, лучше или хуже способными обла-

[187] Ср.: Плутарх. *Об общих понятиях*, гл. 44, 1083d: «Знаменитый Линкей мог видеть сквозь камни и деревья». Об остроте зрения змей см.: Элиан. *О природе животных*, X, 48; XV, 21 и т. д.

[188] Гомер. *Илиада*, XVII, 676 (пер. Н. Гнедича).

дать логосом, однако все это не может изменить сущности души [, одной и той же в звере и в человеке], поскольку не касается и не уничтожает ни ощущений, ни страстей. 7. Признаем же, что различие между животным и человеком состоит в большей или меньшей разумности, а не в полном отсутствии у животных разума. Дело не обстоит так, что один обладает всем, а другой — ничем; но так же, как в роду: один более здоров, другой менее; так же и в случае болезни: существует большая разница между хорошими природными задатками и плохими. Таким же образом и среди душ есть благие, а есть и дурные; те же, что дурны, дурны в большей или меньшей степени; и те, что благи, не равно благи; не подобно благи Сократ, Аристотель и Платон — даже у таких мужей в этом не было единодушия. 8. Значит, если мы лучше, нежели животные, мыслим, то это не может стать причиной отрицания мышления у животных, — как нельзя сказать, что куропатки не летают, на том основании, что соколы летают лучше, и тем более нельзя сказать, что не летают соколы, потому что ястребы летают лучше их и всех остальных птиц. Возможно, кто-нибудь допустит, что душа сопереживает телу и претерпевает нечто в зависимости от хорошего или плохого его состояния[189], но это никоим образом не изменяет природы самой души. 9. Если же душа только сопереживает телу и пользуется им как инструментом[190], то, возможно, посредством тела, органи-

[189]Так, например, философ-стоик Клеанф (см.: *Фрагменты ранних стоиков*, I, 518) говорит: «Душа сочувствует телу, затронутому болезнью или ранами» (пер. А. А. Столярова).

[190]Ср.: Платон. *Алкивиад I*, 129e–130a.

зованного иначе, чем наше, она выполняет многие действия, для нас невозможные, и сопереживает в связи с ним многие состояния [, для нас в этом теле недоступные], не имея возможности, однако, выступить за пределы своей природы.

9. 1. Теперь нам следует доказать, что в животных есть разумная душа, что они отнюдь не лишены разумных способностей. 2. Во-первых, каждое животное знает, чтó в нем сильно, а что слабо, пользуясь в случае опасности одним, чтобы защитить другое. Барс (πάρδαλις), например, сражается клыками, лев — когтями и клыками, лошадь — копытами, бык — рогами, петух — шпорами, скорпионы — жалом. Змеи, обитающие в Египте, слепят нападающих, выплевывая яд, отчего их и назвали «плюющиеся ядом». Тем или иным способом все животные сами спасают себя [от опасностей]. 3. В то время как сильные животные удаляются от людей, слабые сторонятся сильных и стремятся быть поближе к человеку: одни держатся в некотором отдалении (например, ласточки и воробьи, обитающие в тростнике, покрывающем крыши), другие же живут вместе с людьми (как, например, собаки). 4. Во время сезонных миграций они знают все, связанное с их пользой. Подобным образом с рассудительной способностью дело обстоит у рыб и птиц. Множество такого рода фактов собрано у древних, и особенно у Аристотеля, засвидетельствовавшего, что все животные располагают и устраивают свои жилища, сообразуясь со своим образом жизни и способами спасения от опасностей.

10. 1. Утверждая, что все это присутствует в животных по природе, мы говорим, что, сами того не зная, они по природе разумны, в противном же случае придется утверждать, что логос не су-

ществует в нас по природе и возрастание разума в его совершенство для нас неестественно. 2. Однако же у божества, по крайней мере, разум не может быть результатом обучения, ибо не было такого момента, когда оно было бы неразумным, но *быть* для него сразу же означает и *разумно быть*, и ничто не препятствует ему быть разумным, поскольку его логос не является приобретенным в результате обучения. 3. Но со всем этим[191] дело у животных обстоит не иначе, чем у людей, — многому их обучает природа, однако присутствует и обучение (как мы уже говорили выше[192], они поучаются друг у друга и у человека). Они обладают важнейшим в деле обретения разума и умственных способностей — памятью[193]. 4. Существуют в них и пороки, и зависть, но они примешиваются к ним не так же, как к людям, ибо их порочность менее тягостна, нежели человеческая. Строитель, скажем, никогда не станет закладывать основание дома, будучи пьян, корабельщик не станет закладывать килевой брус, будучи нездоров, виноградарь не станет сажать лозы, не обратившись к этому умом; детотворят же почти все люди, будучи пьяны. 5. Однако не так дело обстоит у животных: они совокупляются только ради деторождения, чаще всего после оплодотворения самец больше не пытается покрыть самку, а она этого не допускает. Но очевидно, до какого излишества (ὕβρις) и невоздержности доходит здесь дело у людей. 6. У животных супругу известны родовые боли, и он часто сопереживает их со своей по-

[191] То есть со знаниями, умениями и проч.
[192] В гл. 6, 5.
[193] Ср.: Аристотель. *Метафизика*, A, I, 981b 21.

другой, как, например, дело обстоит у петухов[194]; другие самцы помогают при высиживании птенцов, как, например, голуби; животные заботятся и о месте будущих родов[195]. А, родив, всякое животное чистит и детеныша, и себя. 7. Можно видеть, что животные содержат себя в порядке, с радостью бегут навстречу тем, кто их кормит, знают своих хозяев, распознают и указывают недоброжелателей.

11. 2. Кто не знает, какую справедливость друг относительно друга сохраняют общественные (συναγελαστικὰ) животные: каждый муравей, каждая пчела и им подобные? Кто не слышал о верности голубки своему супругу? И о том, что она убивает изменника, если его измена обнаружится? А кто не знает о справедливости аистов к своим родителям[196]? 2. В каждом животном налична некая особая добродетель, к которой оно по природе расположено, причем благодаря этой его расположенности оно не становится лишенным разумности, что должно отрицать, если не считать, что добродетельные поступки свойствен-

[194] О подобных фактах см.: Элиан. *О природе животных*, IV, 29.

[195] Ср.: Элиан. *О природе животных*, III, 45: «Аристотель говорит, что голубь-самец разделяет с самкой родовые боли и толкает к гнезду голубку, бродящую вне гнезда. Когда яйца снесены, самец заставляет самку их высиживать. Голубь-самец принимает участие в высиживании яиц и кормит птенцов совместно с голубкой. И еще у Аристотеля говорится, что голубь-самец очень заботится о своей несущей яйца самке».

[196] Ср.: Элиан. *О природе животных*, III, 23: «Аисты охотно кормят своих родителей и заботятся о них. Никакой человеческий закон не предписывает им этого, но это присуще им от природы. Такова их натура, которая побуждает их к этому».

ны исключительно разумному[197]. 3. Если мы не можем понять, как это происходит, поскольку не можем постичь их разумность, то из этого вовсе не следует необходимость обвинять их в неразумии. Ибо никто не может вникнуть и в ум Бога, однако, опираясь на действия Солнца, мы соглашаемся с теми, кто считает его умным (νοερὸν) и мыслящим (λογικὸν).

12. 1. Можно только удивляться тому, что те, кто производит справедливость из разума и называет животных, не находящихся в обращении с нами, дикими и несправедливыми, не распространяют, однако, справедливость на животных, находящихся с нами в общении. 2. Как у людей вместе с крушением общества гибнет также жизнь, так и у зверей. Птицы, собаки, например, и многие четвероногие — козы, лошади, бараны, ослы, мулы погибают, оставшись без человеческого общества. 3. Природа-демиургесса устроила их нуждающимися в людях, а людей — нуждающимися в них, она вложила в их природу справедливость относительно нас и в нашу природу — справедливость относительно них. 4. Если же некоторые животные нападают на человека, то в этом нет ничего удивительного, ибо — и в этом прав Аристотель — если бы пища дана была в изобилии всем животным, они не были бы свирепы ни по отношению друг к другу, ни по отношению к нам, ибо и их дружба, и их вражда определяются необхо-

[197] Стоик Зенон утверждает, что добродетель является одновременно и делом природы: «мы все рождаемся с природной склонностью к добродетели», и делом разума: «Добродетель — это некое состояние и некая сила главной части души, порождаемые разумом или, вернее, представляющие собой разум как таковой» (*Фрагменты ранних стоиков*, I, 186 и 202).

димостью иметь какое-то место, чтобы добыть — хотя бы и скромную — пищу. 5. Если бы люди были доведены до такой крайности, как животные, насколько более дикими и жестокими стали бы они, нежели те звери, которые сейчас таковыми считаются! Мы видели это во время войн и голода, когда люди не останавливались даже перед поеданием друг друга; да и без голода и войны разве не едят люди домашних, кротких животных?

13. 1. Возможно, кто-нибудь скажет, что хотя животные и разумны, однако не имеют к нам отношения. Но, право слово, тогда именно по причине своего неразумия они упразднили отношения с нами; некоторые делают животных неразумными <...> наше общение с ними возникло из нужды, а не из разума; мы стремились, однако, показать, что животные разумны, а не то, что мы имеем с ними некий договор [, регламентирующий поведение относительно друг друга], поскольку и не со всеми людьми существуют такие договоры, однако же никто не скажет, что человек, не заключивший договора с нами, неразумен[198]. 2. К тому же большинство животных рабствует человеку, и, как кто-то правильно заметил, они порабощаются невежеством[199] людей, собственной же мудростью и справедливостью превращают своих хозяев в заботливых слуг. Кроме того, их пороки очевидны, и в этом более всего явлена их разумность: они, например, открыто ревнуют и соперничают: самки — из-за самцов и самцы — из-за самок. 3. Но вот один порок им неведом; способность злоумышлять против того, кто проявляет

[198] Ср.: *О воздержании*, I, 12, 5–6.

[199] ἀγνωμοσύνης — в широком смысле: неблагодарностью, несправедливостью.

доброжелательность по отношению к ним; таким людям они всегда отвечают нелицемерной дружбой, и их доверие к доброжелательному человеку столь велико, что они идут за ним, куда бы он их ни повел, пусть даже на заклание или очевидную опасность; и хотя человек кормит их ради себя, а не ради них, они очень благоволят к хозяину. Люди же, наоборот, никому не противостоят так, как питающему, и ни о чьей смерти не молятся столь горячо.

14. 1. Животные являют в своих действиях столько разума, что весьма часто, приближаясь к приманке в силу невоздержности или голода, они распознают ловушки. Некоторые при этом идут непрямыми путями, другие не бросаются на приманку сразу, а делают несколько попыток унести добычу, не попав в ловушку; весьма часто разумность в них берет верх над страстью, и они отказываются от приманки; другие издеваются над человеческими ухищрениями (σοφίσματι), мочась на них; третьи, уступая желанию полакомиться и зная, что попадутся — ничуть не хуже друзей Одиссея, — решаются все-таки вкусить, рискуя умереть. 2. Весьма неплохо пытались отдельные авторы доказать, что многие животные разумнее нас, основываясь на том месте [в космосе], кое досталось каждому из них. Ибо они говорят, что как разумны живые существа, обитающие в эфире, так и те, что обитают в непосредственном с ними соседстве — в воздухе, затем и те, что живут в воде, не без некоторого отличия, конечно, и наконец — обитающие на земле, ибо мы занимаем низшее место; [по их логике,] мы не можем заключать о превосходстве богов на основании их места, не полагая подобного же и относительно смертных живых существ.

15. 1. Раз животные овладевают человеческими искусствами, учатся танцевать, править колесницей, бороться один на один, ходить по канату, играть на флейте и кифаре, писать и читать, стрелять из лука, ездить верхом, то станешь ли ты оспаривать, видя ими воспринятое, наличие в них восприемлющего? 2. Что в них принимает эти умения, если логос, в котором все они осуществляются, отсутствует? Ибо наш язык не только не слышится им как шум, но они даже воспринимают различия его значащих элементов, и это возможно при наличии разумных способностей[200]. 3. Но, говорят, животные дурно выполняют человеческие действия. Неужели же все люди делают их прекрасно? В этом случае состязания не имели бы смысла ни для победителей, ни для проигравших. 4. Но, говорят они, животные ничего не обдумывают, не обсуждают ничего на собраниях, не творят судов. Но, скажи мне, разве все люди делают это? Разве есть много таких людей, которые не приступают к действию, прежде его не обдумав? А откуда ты взял, что животные ничего не обдумывают? Никто не может привести этому доказательство, в то время как основанные на наблюдениях описания животных доказывают противоположное. 5. Что же касается остальных аргументов, то они давно устарели. Например, говорят, «у них нет городов», но я скажу, что и у живущих в кибитках скифов нет городов[201], нет городов, между прочим, и у богов. Писаных законов, говорят, нет у животных, но и у людей их не было, пока длилось их счастье. Первым ввел у эллинов законы Апис, когда в них возникла необходимость.

[200] См. выше, гл. 6, 1.
[201] Ср.: Геродот, IV, 16 и 121.

16. 1. Итак, люди отказывают животным в разуме из-за собственной прожорливости. Но и боги, и почитающие богов мужи уважают просителей. Бог же некогда открыл Аристодику из Ким, что воробьи — его просители. Сократ клялся именами животных, а прежде него так поступал Радамант. 3. Египтяне законоположили животных богами — или считая их богами в самом деле, или же намеренно представляя богов в образе быков, птиц и других животных, чтобы люди воздерживались от них как от человечины, или же, наконец, по иным, более таинственным причинам. 4. Таким вот образом[202] эллины придали изваянию Зевса бараньи рога, статуе Диониса — бычьи, Пана составили из человека и козла, Муз же и Сирен окрылили, равно как Нику, Ириду, Эроса и Гермеса. 5. Когда в Пиндаровых просодиях[203] боги убегают от Тифона, они изображаются поэтом не человекоподобными, но в образах других животных; говорят также, что Дий, влюбляясь, становился быком, орлом и лебедем. Этими рассказами древние доказывали, что животным нужно оказывать уважение, еще лучше это видно из истории, где коза оказывается кормилицей Зевса[204]. 6. На Крите Радамантов закон предписывал клясться именами всех животных. Сократ отнюдь не в шутку клялся собакой, но по примеру Зевса и Дикэ.

[202] То есть руководствуясь мистическими мотивами.

[203] Просодии — вид богослужебных песен, исполнявшихся в процессиях по пути к храму.

[204] Зевс превратился в быка, чтобы соблазнить и похитить Европу (ср.: Аполлодор. *Мифологическая библиотека*, III, I, 1), в лебедя — чтобы похитить Леду, которая родила от него Поллукса и Елену (III, 10, 7), в орла — чтобы похитить Ганимеда (III, 12, 2). Наконец, на Крите он имел в качестве кормилицы козу Амалфею (III, 1, 7).

Точно так же он не шутил, когда называл лебедей своими товарищами по рабству (ὁμοδούλος). 7. И мифы прикровенно говорят о животных как о существах, имеющих такую же душу, как наша: разгневавшись, боги обратили людей в животных, но с тех пор питают к ним жалость и дружественность. Это рассказывают о дельфинах, зимородках, соловьях и ласточках.

17. 1. Каждый из древних хвалился, что ему повезло быть вскормленным каким-нибудь зверем, взирая более не на отца, а на кормилицу: волчицу, лань, козу, пчелу. Семирамиду вскормили голубки, Кира вскормила собака, Фракийца вскормил лебедь, именем которого — «кикн» — он и прозывался. 2. Отсюда и эпонимы богов: Аполлон Ликийский и Дельфийский, Посейдон Гиппий и Афина Гиппия[205]; Геката лучше внимает, если слышит, что ее называют быком, собакой, львицей. 3. Если люди, оправдывая преступление, которое они совершают, принося в жертву животных, утверждают, что те лишены разума, то почему бы скифам, поедающим своих родителей, не говорить о них то же самое?

18. 1. Из всего вышесказанного, а также и из того, что мы сейчас вспомним, обратившись к древним [авторам], ясно, что животные суть разумные существа, и хотя в большинстве из них логос не совершенен, они не всецело его лишены. Теперь, если, по словам наших оппонентов, справедливость и распространяется только на разумных живых существ, то почему она не должна прила-

[205]То есть Аполлон Волк и Аполлон Дельфин (волк и дельфин — традиционные изображения Аполлона); Посейдон Конный, ибо создатель коня; Афина Конная, ибо покровительница коней и городов, славившихся конями.

гаться нами к животным? 2. Ибо мы не распространяем ее на растения, поскольку те слишком отклонились от логоса, но и здесь мы используем плоды, а, снимая их, не срубаем при этом деревья; мы собираем бобовые и злаковые, только когда они уже высохли и падают на землю. Однако никто не станет питаться мертвечиной, кроме разве что рыб, которых мы умерщвляем сами; вот сколь велика наша несправедливость здесь. 3. Прежде всего, как говорит Плутарх, потребности нашей природы и практика использования вещей не вынуждают нас дать свободу несправедливости и распространить ее на все сущее. Ибо Плутарх допускает нанесение вреда для удовлетворения необходимых потребностей (если вред состоит во взятии чего-то от растений, которые при этом продолжают существовать). Но убивать другого от скуки и ради удовольствия — всегда было верхом дикости и несправедливости. 4. К тому же воздержание не мешает нам не только *жить*, но и *хорошо жить*[206]. Если бы мы не могли обходиться без животных как без воздуха, воды, растений и плодов, если бы над нами довлела необходимость пожирать их мясо, для того чтобы поддерживать существование, то тогда по необходимости сама наша природа оказалась бы сплетенной с этой несправедливостью. Но если множеству блюдущих ритуальную чистоту священников богов, многим царям варваров и бесчисленным родам животных удается, совершенно не прикасаясь к такой пище, жить и достигать согласных при-

[206] Это широко известное разграничение между ζῆν и εὖ ζῆν принадлежит Платону. Ср.: *Государство*, 329a9; 354a1, а также *Законы*, VIII, 829a1.

роде целей, то, похоже, нужно быть безумцем[207], чтобы считать, будто мы должны с необходимостью воевать с некоторыми из животных, разорвать мир с теми, кто готов на него пойти, считать, что нет ничего третьего, как только быть несправедливым ко всем и оставаться жить, либо быть справедливым — и умереть! 5. Значит, дело обстоит так же, как и в случае с людьми: тот, кто грабит частных лиц, разоряет какую-нибудь местность или город ради спасения себя, детей или Отечества, тот оправдывается в этой несправедливости, но если такие деяния совершаются ради богатства, пресыщения, утонченных наслаждений, удовлетворения необходимых желаний, то эти действия справедливо считаются действиями дикаря, человека дурного и невоздержного. То же самое относится к вреду, наносимому растениям посредством огня и воды, к стрижке и доению овец[208], укрощению быков под ярмо: Бог снисходительно прощает тех, кто делает это ради спасения и выживания. Но если вести животных на бойню и, пьянея от убийства, приготавливать их не для того, чтобы утолить голод и насытиться, но ради удовольствия и прожорливости, то этот ужас и это беззаконие уже сверхприродны (ὑπερφυῶς)[209]. 6. Ибо достаточно того, что мы заставляем животных трудиться за себя и страдать, — животных, которые не имеют в этом никакой нужды: «коней, ослов вьючных и быков

[207] Это повторение аргументов стоиков (ср.: *О воздержании*, I, 4, 4) и эпикурейцев (Там же, I, 12, 5–6; 14, 1–2).

[208] Ср.: *О воздержании*, I, 21, 1 и III, 26, 12.

[209] Можно было бы перевести это слово и как «чрезмерны», но здесь, судя по всему, ужаснувшийся бездне порока философ говорит о демоническом источнике зла.

потомство», как говорит Эсхил, [мы используем как] «рабов вместо нас, тех, кто освобождает нас от наших работ».

19. 1. А тот, кто запрещает нам употреблять в пищу говядину, расточать пневму и растлевать жизнь, чтобы усладить насыщение и украсить трапезу, что необходимое для нашего спасения, что прекрасное для нашей добродетели отнимает у нашей жизни? 2. А уравнивать растения и животных — это страшное насилие [над истиной]. Для одних естественно чувствовать, страдать, бояться, претерпевать вред и, следовательно, подвергаться несправедливости. Другие же не обладают ощущением, и значит, для них нет ничего чуждого, плохого, вредного, того, что причиняет несправедливость, ибо всякое усвоение и отчуждение имеют начало в ощущении. Однако последователи Зенона считают усвоение[210] началом справедливости. 3. Но вот: многие люди живут только своими пятью чувствами, не имея ни логоса, ни ума, а другие превосходят своей жестокостью, гневливостью и алчностью самых страшных и свирепых зверей — это отцеубийцы и детоубийцы[211], подручники царей в низостях; итак, разве разумно распространять на них справедливость и не обременять себя этим в отношении к пахотному быку или домашней собаке, овцам, дающим нам молоко для питания и шерсть для одежды? Почему это так?

20. 1. Но вот что, клянусь Дием, заслуживает доверия у Хрисиппа [, скажет нам оппонент]: боги создали людей для себя и друг для друга, но жи-

[210]Это нужно понимать буквально: «делание своим», «породнение».

[211]Ср.: Платон. *Государство*, X, 615с–е; *Федон*, 113е.

вотных создали они для нас: коня — чтобы воевал вместе с нами, собаку — чтобы она вместе с нами охотилась, барса, медведя и льва — для упражнения в мужестве. Что же касается свиньи — самого вкусного из всех этих даров, то она создана только для жертвоприношений, ибо Бог присоединил ее душу к плоти как соль, с целью приготовить нам лакомое блюдо. 2. А для того чтобы у нас были в изобилии соусы и десерты, Бог создал всевозможных моллюсков — багрянку, актинию, а также разнообразные роды птиц, и Он сотворил это не извне, но отдал этому значительную часть себя, превзойдя в нежности кормилицу, щедро одарив наслаждениями и удовольствиями околоземное место. 3. Тот, кто считает это чем-то достоверным и приличным Богу, пусть подумает над тем, что он ответит на следующий аргумент Карнеада: каждое существо, созданное природой, когда достигает назначенной ему природой цели, находит в этом свою пользу; слово «польза» нужно понимать в самом прямом смысле — как выгода[212]. Свинья создана [, по вашим словам,] для заколения и поедания; значит, претерпевая это, она достигает своей цели и находит в этом свою пользу [, что абсурдно]. 4. К тому же, если Бог создал животных ради того, чтобы ими пользоваться, — как мы можем использовать мух, комаров, летучих мышей, навозных жуков, скорпионов, ехидн? Тех животных, которые имеют отталкивающий вид, тех, что слишком скверны, чтобы к ним прикоснуться, тех, что имеют отвратительный запах,

[212]Стоики употребляют слово ὠφελεία («польза») для обозначения того, что дает помощь в духовном плане, а слово εὐχρηστία («выгода») подходит для обозначения того, что удовлетворяет естественные потребности.

или издают ужасающие крики, или смертельно опасны для того, кто с ними встречается, — что с ними делать? Что же до акулы, рыбы-пилы и других китов, которых, как говорит Гомер, «мириады кормит тяжко стонущая Амфитрита»[213], то почему демиург не дал нам узнать, ради какой пользы были созданы они природой? 5. Если они говорят, что не все животные возникли для нас и благодаря нам (δι᾽ ἡμᾶς), то, кроме того, что такое определение создает немалую путаницу и вносит неясность, все равно оказывается, что мы не избегаем несправедливости, поскольку убиваем и причиняем вред также и тем животным, которые возникли не ради нас, но, как и мы, возникли в согласии с природой. 6. Я уже не говорю о том, что если «созданное для нас» определять через потребность, то сразу же получится, что мы сами созданы для животных, представляющих для нас величайшую опасность: таких как крокодилы, акулы, змеи. В самом деле, они ничем не могут быть полезны нам; из нас же они извлекают немалую пользу, похищая, убивая и пожирая встретившихся им людей; при этом они оказываются ничуть не более жестокими, чем мы сами, — с той лишь разницей, что их толкают на эту несправедливость нужда и голод, мы же убиваем по большей части из излишества и роскоши, нередко забавляясь убийством в театре или на охоте. 7. Все это укрепляет наше зверство, кровожадность и бесчувственность к страданию; дерзнувшие на это первыми весьма способствовали исчезновению кротости. Пифагорейцы же считали доброе отношение к животным первой ступенью на пути к человеколюбию и со-

[213] Гомер. *Одиссея*, XII, 97.

страданию. Почему же они тогда, будя людей к справедливости, были менее успешны, нежели говорящие, что такая их практика разрушает традиционную справедливость? Это произошло потому, что традиция, понемногу прививая человеку страстность, обладает страшной способностью увести его далеко [от истины и справедливости].

21. 1. Да, говорят они, но как смертное противостоит бессмертному, тленное — нетленному, телесное — бестелесному, точно так же разумному должно противостоять неразумное, чтобы не вышло так, что одна только эта пара осталась незаконченной и увечной. Они говорят это так, словно бы мы были с этим не согласны, будто бы мы сами не доказывали, что весьма велико неразумное в живых существах. 2. Ибо и в самом деле велико и пространно (ἄφχονον) неразумное во всем, что не участвует в душе, и нам незачем разумному противопоставлять что-то другое, но само неодушевленное — как раз неразумное (ἄλογον) и не умопостигаемое (ἀνόητον) сущее, непосредственно противопоставленное сущему, обладающему душой вместе с логосом и мышлением. 3. Если же кто-то, чтобы иметь право считать нашу природу не изувеченной, поместит по одну сторону одушевленной природы <разумное, по другую — неразумное, а кто-то с той же целью захочет, чтобы с одной стороны ее было> воображаемое[214], а с другой — невообразимое, с одной стороны чувственное, а с другой — нечувственное, чтобы природа имела в каждом из родов равновесные пары противоположностей — наличия и от-

[214]Здесь и далее имеются в виду и само воображение/чувство, и их предметы.

сутствия чего-либо, то это окажется нелепостью. 4. Если нелеп стремящийся утверждать, что одно в живом существе чувственно, а другое нечувственно, что одно — воображаемо, а другое — нет, ибо все живое существо по природе своей чувствует и воображает, то точно так же неразумно будет требовать, чтобы нечто в живом существе было разумным, а нечто — неразумным, равно как и вступать в спор с людьми, считающими, что нет ничего, причастного ощущению, что не обладало бы и сознанием; что нет такого живого существа, которое не имело бы какого-то мнения и рассудительности, точно так же как в нем, согласно природе, присутствуют ощущение и порывы. 5. Ибо природа все творит ради чего-то и для чего-то, как они сами правильно говорят[215]; она создала животное чувствующим не только ради того, чтобы оно претерпевало и ощущало, но потому что оно, будучи окружено многими другими существами — родственными и чуждыми — не смогло бы прожить даже мига, если бы не научилось защищаться от одних и вступать в союз (συμφέρεσθαι) с другими. 6. Однако если ощущение дает и людям, и животным равным образом знание, то следующая из этого способность схватывать полезное и руководствоваться им, избегая при этом опасного и мучительного, исключает всякую возможность того, что все это будет присутствовать в существах, которых природа не наделила способностями рассуждать, судить и помнить. 7. Если лишить живые существа вся-

[215]Речь идет об учении стоиков, которое они, по свидетельству Александра Афродисийского (*Фрагменты ранних стоиков*, II, 1140), разделяют «почти со всеми философами».

ких ожиданий, воспоминаний, задумок (πρόθεσιν) и приготовлений [к их осуществлению], надежды, страха, желания, огорчения, то ни глаз им не нужно будет, ни ушей; впрочем, лучше лишиться чувств и фантазии, если нет возможности их использовать, чем испытывать усталость, скорбь и болезнь, не имея возможности избавиться от этого. 8. В самом деле, это физик Стратон доказывает, что без мышления не может осуществиться никакое ощущение. И действительно, часто, когда мы читаем какой-нибудь текст, пробегая его глазами, мы не воспринимаем его слухом[216], ибо ум наш увлекся другими предметами. Затем, изменив направление, наш ум возвращается к тому, что читалось, и восстанавливает слово за словом то, что от него ускользнуло. В этом именно смысле и было сказано: «ум видит, ум слышит, остальное глухо и слепо»[217], ибо то, что вызывает претерпевания глаза и уха, не производит ощущения, если при этом отсутствует мышление. 9. Потому царь Клеомен[218], будучи на пиру спрошен о певце, вызвавшем аплодисменты, не кажется ли тот царю приятным для слуха, ответил: «Судите сами, я же умом на Пелопоннесе». Значит, все существа, наделенные ощущением, обладают также и мышлением.

22. 1. Но допустим даже [, что, конечно, не верно], что ощущение не нуждается в помощи ума,

[216] Античная культура не знает чтения «про себя», традиционно тексты читались вслух.

[217] Здесь цитируется знаменитый стих Эпихарма (*Фрагменты ранних стоиков*, 23 B 12), который приводит также Плутарх в *Моралиях*, а Порфирий цитирует и в других случаях. Ср.: *О воздержании*, I, 41, 1; *Жизнь Пифагора*, 46.

[218] Ср.: Плутарх. *Жизнь Клеомена*, 13, 7, 810e.

чтобы выполнять свою работу; в таком случае, если ощущение, благодаря деятельностям которого живое существо различает родственное и чуждое, уйдет, тогда что останется в животном, чтобы помнить о мучительных вещах и бояться их; чтобы горячо желать полезных вещей, а если их нет, то действовать так, чтобы они появились; чтобы предвидеть засаду, обнаружить тайники и использовать их опять же — либо как западни для собственной добычи, либо как убежища, помогающие спастись от своих преследователей? 2. Сами эти философы докучают нам в своих «Введениях», давая каждый раз следующие определения: решение есть указание к осуществлению, замысел (ἐπιβολήν) есть порыв прежде порыва, приготовление — действие прежде действия, воспоминание — схватывание суждения, оставшегося в прошлом, которое в настоящем понятно из ощущения (ἀξιώματος παρεληλυθότος οὖ τὸ παρὸν ἐξ αἰσθήσεως κατελήφθη). Среди этих действий нет ни одного, которое не было бы разумно, и все они присутствуют у животных; то же самое наверняка относится и к мыслям (νοήσεις), кои они называют понятиями (ἐννοίας), если те покоятся, и рассуждениями (διανοήσεις), если они в движении. 3. Все они единодушно утверждают, что все страсти суть дурные суждения и мнения, потому удивительно, что они не замечают в животных многих действий и движений: гнева и страха и, клянусь Дием, зависти и ревности. Они наказывают провинившихся собак и лошадей и не попусту, но чтобы вошли в ум (επἰσωφρονισμῷ), причиняя им через неудовольствие скорбь (λύπην), называемую покаянием (μετάνοιαν). 4. Удовольствие, получаемое посредством ушей, называется обворожение (χήλησις), а

посредством глаз — очарование[219]. И то и другое применяют к животным: олени и лошади обвораживаются флейтой и сирингой, сирингой же выманивают крабов из их убежищ, а рыбу тритту приманивают пением, под звуки которого она высовывается из воды и идет к поющему. 5. В свете этого те, кто нелепо утверждает, что животные не испытывают ни удовольствия, ни гнева, ни страха, ни к чему не готовятся, не помнят, что пчела «как будто бы помнит», а ласточка «как будто бы готовится», что лев «словно бы гневается», а олень «как будто боится», — эти вот люди, я не знаю, что смогут ответить тому, кто станет утверждать, что животные также ничего не видят и не слышат, но лишь «как бы видят» и «как бы слышат», что они не издают звуков, но «как бы издают звуки» и вообще не живут, но «как бы живут». Все это, впрочем, не больше противоречит очевидности, нежели предшествующее, в чем может убедиться всякий здравомыслящий человек. 6. Когда я сравниваю образ жизни (βιόις), нравы, поступки людей и образ жизни (διαίταις) животных, то вижу большую испорченность последних и не замечаю в них ни стремления, ни движения, ни преуспеяния в добродетели, служащей логосу, а видя это, затрудняюсь относительно того, зачем природа положила начало существам, не способным достигнуть своей цели, — но даже такое положение дел не кажется им [стоикам] нелепым. 7. Хотя в качестве начала нашего общества и справедливости стоики положили любовь к потомству, они все равно не удостаивают животных причастности к справедливости: мулы

[219] Собственно, «колдовство» (γοητεία).

имеют детородные органы — и мужские, и женские — и с удовольствием используют их, однако не достигают конечной цели процесса рождения. 8. А теперь взгляни, разве это не достойно смеха: с одной стороны — утверждать, что Сократ, Платон и Зенон не уступают в пороке любому рабу, будучи столь же глупы, распущенны и несправедливы, а с другой стороны — обвинять животных в нечистоте, в несовершенстве их приверженности к добродетели, мысля это не как испорченность и слабость логоса, но как его отсутствие и, однако, соглашаясь с тем, что порок, которым полно всякое животное, предполагает наличие разума? А то, что животное полно порока, мы видим, наблюдая во многих из них трусость, необузданность, несправедливость, злобность.

23. 1. Что же до утверждения, будто то, что не создано природой для обладания совершенным логосом, не получает от природы никакого логоса, то оно ничем не отличается от утверждений, будто обезьяна не причастна уродству, а черепаха — медленности, потому что не способны обладать ни красотой, ни скоростью — это первое. И второе: говорить так — значит не производить обязательного различия, состоящего в том, что разум как таковой дается природой, разум же серьезный и совершенный возникает из заботы о нем и обучения. 2. Поэтому разуму причастны все одушевленные существа; что же до истинного разума и мудрости, то они говорят, что ими не обладает ни один человек[220], сколько бы людей ни было. 3. Точно так же, как есть разница между зрением — и зрением, полетом — и полетом: ибо раз-

[220] Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*, III, 662; 688.

лично видят ястреб и стрекоза, орел и куропатка по-разному летают, — так не все разумные существа восприняли разум одним и тем же способом, и не у всех он достиг высшей степени гибкости и остроты. У животных встречаются многие примеры общественной жизни, мужества, изобретательности в добывании [необходимого] и в распоряжении имуществом (οἰκονομίας), но точно так же можно встретить и примеры противоположного: несправедливости, трусости, глупости. 4. Вопрос в том, кто более преуспел в этом — наземные животные или водные. Это становится ясным, если сравнить аистов с бегемотами: аист кормит своего отца — бегемот же убивает его, чтобы покрыть свою мать; точно так же дело обстоит у голубей и куропаток, у последних самец крадет и уничтожает яйца, поскольку насиживающая их самка не дает себя покрыть. У голубей же самец сменяет самку, так что они сидят на яйцах поочередно. Голубь первым начинает давать корм из клюва птенцам, а если мать слишком надолго отлучается, он ударами клюва гонит ее назад к гнезду с яйцами. 5. Антипатр, обвинявший ослов и баранов в нечистоте, не обратил, не знаю уж почему, внимания на рысей и ласточек: первые полностью скрывают свои экскременты, вторые учат птенцов поворачиваться задом к внешней стороне гнезда, чтобы не нагадить внутрь. 6. Да и о деревьях мы не говорим, что одно глупее другого, как мы это утверждаем в случае сравнения барана и собаки; мы не пытаемся сказать, что один овощ мужественнее другого, как говорим о льве и олене. Ибо как среди существ неподвижных нет более быстрых и более медленных, а среди безмолвных нет более громких или более тихих, так и для тех, кто не причастен природе мыслящей

силы, нет различий в степенях трусости, подлости, невоздержности; но именно присутствие разумности у одних в большей, у других в меньшей степени[221] создало наблюдаемые нами различия. 7. Нет ничего удивительного в том, что человек намного лучше обучаем и более сообразителен в том, что касается справедливости и общественной жизни, нежели животное. Ибо многие животные превосходят человека величиной и быстротой ног, остротой зрения и чуткостью слуха, однако из этого не следует, что человек глух, слеп и бессилен; мы можем бегать, хотя и не так быстро, как олень, и видеть, хоть и хуже ястреба; мы не лишены ни величины, ни силы, хотя мы ничтожны сравнительно со слоном или верблюдом. 8. Потому — даже если животные и обладают более вялым рассудком и мыслят хуже, чем мы, — мы не будем говорить, что они не мыслят вовсе, не обладают никаким логосом, но скажем, что обладают они логосом слабым и смутным, подобным немощному и неясному зрению.

24. 1. Если бы до нас многие авторы не собрали столь великого множества фактов в доказательство природной одаренности животных, то мы и сами могли бы привести мириады других[222]. 2. Но вот еще что следует рассмотреть. По всей видимости, именно природная часть или сила, способная осуществлять нечто согласно природе, если она повреждена или больна, впадает во что-

[221] См. выше, гл. 8, 6–9.

[222] Плутарх писал: «Я мог бы привести множество доказательств податливости ума и благоприятных природных качеств различных животных. Полными ведрами, полными тазами мог бы я черпать эти примеры в театрах империи, где великолепный Рим дает свои спектакли» (963с).

то противоприродное: например, глаз слепнет, нога хромает, язык становится косным, и это происходит именно с этой частью или силой и ни с чем другим. 3. Тот, кто по природе слеп, не может ослепнуть, тот, кто не может ходить, не охромеет, не имеющий языка не сможет ни бормотать, ни заикаться, ни онеметь; ты не можешь говорить о том, что живое существо обезумело или потеряло рассудок, если оно прежде от природы не имело рассудка, рассуждения, расчетливости. Ибо заболеть может только обладающее силой, и вот лишение, повреждение или иная какая-нибудь беда, приключающаяся с этой силой, и есть болезнь. 4. Однако я встречал взбесившихся собак и лошадей; говорят, что сходят с ума также и лисы. Нам вполне хватит собак; этот пример бесспорен и свидетельствует о том, что животное обладает не испорченным логосом и размышлением (διάνοιαν), сотрясение же их и смятение составляют болезнь, называемую бешенством или помешательством. 5. Действительно, мы не видим, чтобы у собак, заболевших бешенством, повредились зрение или слух; но точно так же — если человек впадает в меланхолию или сумасшествие, нелепо отрицать то, что повредились у него именно умственные способности — рассуждение (λογιζόμενον) и память, ведь обычно о безумцах так и говорят, что они сошли с ума (λογισμῶν). Таким же образом тот, кто полагает, что бешенство собаки (когда она не узнает любимых людей и бежит из знакомых мест) вызвано чем-то другим, а не повреждением ее естественной способности мыслить, либо не замечает очевидного, что вероятно, либо же, видя происходящее, извлекает из него лишь упорное несогласие с истиной. 6. Вот что отвечает Плутарх во многих книгах стоикам

и перипатетикам в ответ и в опровержение их аргументов.

25. 1. А вот аргументация Теофраста. Дети, возникшие от одних и тех же отца и матери, родственны друг другу от природы, говорим мы. Но также мы утверждаем, что потомки одних и тех же дедушек и бабушек состоят в родстве друг с другом подобно гражданам одного города — в силу общности земли и взаимных связей. В последнем случае мы не считаем, что их роднит происхождение от одних и тех же родителей, если, конечно, все они не одного рода, происходящего от одних и тех же предков. 2. Так именно, я думаю, мы говорим об эллине в отношении к эллинам и о варваре в отношении к варварам и вообще обо всех людях в отношении друг к другу: мы говорим, что они родственны друг другу и принадлежат к одному роду (συγγενεῖς) — либо потому, что имеют общих предков, либо по причине общности в пище, обычаях и родах. 3. Таким образом, мы полагаем, что не только все люди, но и все животные принадлежат одному роду, ибо начала их тел от природы одни и те же; говоря так, я не имею в виду под началами первичные стихии[223], ибо из них происходят и растения, но я говорю о коже, плоти, влагах, присущих роду животных; еще важнее то, что во всех живых существах заключена одна и та же душа — это касается желаний, раздражений, рассуждений и, более всего, ощущений. Но как в случае тел, так и в случае душ одни живые существа имеют совершенные души, другие — менее совершенные, однако природные начала у всех одни и те же. Это ясно также и из

[223] Земля, вода, воздух и огонь.

общности болезней. 4. Если истинно то, что говорится о происхождении нравов, то все живые существа обладают мышлением, но различаются по воспитанию и смешениям первичных [элементов]. Итак, по-видимому, во всех отношениях род остальных живых существ близок и единороден нам; ибо все для них общее: и пища, и воздух — и во всех течет красная кровь, как говорит Еврипид, и все они обнаруживают, что их родителями были одно и то же небо и одна и та же земля.

26. 1. Поскольку люди и животные принадлежат одному роду, то если бы выяснилось, как это утверждал Пифагор, что они получили ту же душу, что в нас[224], то нас, по всей справедливости, сочли бы нечестивцами, если бы мы не воздержались по отношению к своей родне от несправедливости[225]. 2. То, что некоторые животные дики и свирепы, не может быть причиной разрыва этой родственной связи, ибо есть люди, не только не уступающие в этом животным, но и превосходящие их — люди, делающие зло своим ближним, увлекаемые порывом наносить вред кому угодно, — как будто бы во вдохновении, источник которого — их особенная природа и порченность; именно поэтому мы убиваем их, что, однако, не разрывает нашей родственной связи с людьми кроткими. 3. Точно так же, если существуют свирепые животные, то уничтожать должно именно их, как мы и поступаем с соответствующими людьми, но из-за этого вовсе не следует отступаться от родства с остальными, более кроткими животными. Упо-

[224]См. выше, гл. 1, 4.

[225]По мнению Пифагора, идея родства и идея справедливости связаны между собой. Ср.: Ямвлих. *Жизнь Пифагора*, 108.

треблять же в пищу не следует ни тех, ни других, как не употребляем мы в пищу несправедливых людей. 4. Теперь, убивая животных кротких точно так же, как диких и несправедливых, мы совершаем бóльшую несправедливость; пожирая их, мы виноваты вдвойне: и потому, что убиваем, хоть они и не свирепы, и потому, что обрекаем их на смерть только из-за того, что она приносит нам пищу. 5. К предыдущим доводам можно было бы добавить еще и следующее. Утверждающий, что распространение справедливости на животных приведет к уничтожению права, не знает, что таким образом он не сохраняет справедливость, но взращивает удовольствие, которое справедливости враждебно. Во всяком случае, доказано, что когда целью оказывается наслаждение, справедливость гибнет. 6. Разве не очевидно, что справедливость возрастает вместе с воздержанием? Ибо тот, кто воздерживается от нанесения вреда всему одушевленному — даже если это одушевленное не принадлежит его обществу, — тем более не станет наносить вреда принадлежащим к одному с ним роду. Ибо друг рода не станет ненавидеть вид, но чем с большей приязнью будет относиться к роду, тем большую справедливость сохранит он и относительно своих близких. 7. Следовательно, тот, кто считает себя родственным всем живым существам, не будет несправедлив к тому или иному животному; тот же, кто распространяет справедливость только на человека, загоняет себя в теснину и оказывается готов опрокинуть заграждение, удерживающее несправедливость. 8. Так что Пифагоровы приправы слаще Сократовых[226],

[226] Ср.: Ксенофонт. *Воспоминания*, 1, 3, 5.

ибо Сократ называл голод приправой к пище, Пифагор же говорил, что сознание того, что никто не страдает от твоей несправедливости, — [наилучшая] приправа для справедливости. Ибо избегание пищи из одушевленных есть избегание несправедливости в сфере питания. 9. Бог ведь не сотворил человека так, что мы не можем спастись, не причиняя вреда другому; такое положение дел обозначало бы, что сама наша природа есть начало несправедливости. Представляется, что те, кто думает, будто справедливость появляется из родства между людьми[227], не познали отличительной черты (τὸ ἰδίωμα) справедливости. Из родства между людьми возникает человеколюбие; справедливость же состоит в том, чтобы не наносить вреда никому, не наносящему вреда тебе, кто бы это ни был. Именно так, а не иначе мыслится справедливый человек: таким образом, на животных распространяется справедливость, состоящая в ненанесении вреда. 10. Именно поэтому сущность справедливости состоит в начальстве[228] разумного над неразумным, в подчинении неразумного. Если одно начальствует, а другое подчиняется, то абсолютная необходимость (πᾶσα ἀνάγκα) состоит в том, чтобы человек не наносил вреда никакому живому существу. Когда страсти угнетены, а желания и гневные порывы угашены, разум начинает занимать свойственное ему место начала, из этого прямо следует уподобление Высшему. 11. То, что всецело властвует во

[227] Текст направлен здесь против стоиков, которые ограничивают отношения справедливости только разумными существами. Ср.: *О воздержании*, I, 4, 1.

[228] Здесь это слово должно пониматься в буквальном значении *бытия началом*.

всем[229], не наносит никому никакого вреда, благодаря своей силе оно спасительно для всего, всему благотворит, не нуждаясь ни в чем. Что же до нас, то благодаря справедливости мы не причиняем вреда никому, благодаря же смертному в нас — нуждаемся в необходимом. 12. Беря необходимое, мы не наносим вреда ни растениям, — когда берем у них то, что они и сами роняют, ни плодам, — пользуясь ими, когда они мертвы[230], ни овцам, — снимая с них шерсть (здесь мы, скорее, оказываем услугу); не вредит им и когда мы делим с ними их молоко в обмен на нашу о них заботу[231]. 13. Потому муж справедливый предстает человеком, ослабляющим свое телесное, не совершая при этом несправедливости относительно себя: ибо воспитанием[232] и упрочением [духовной] власти он умножает внутреннее благо, которое есть уподобление Богу.

27. 1. Итак, если целью является наслаждение, сущностную (ὄντως) справедливость сохранить невозможно. Это также невозможно, если человек думает стяжать полноту счастья, наполнившись первично необходимым по природе или же тем, что принято всеми. Ибо у многих неразумные движения природы и природные потребности являются началом движения к несправедливости. [Если все происходит именно так, то] зоофагия немедленно становится необходимой потребностью, чтобы защитить, как они говорят,

[229] τὸ δὲ ἐν τῷ παντὶ χρεῖττον πάντως — безличная конструкция, целиком являющаяся именем Высшего Бога.

[230] То есть когда они закончили рост, но не начали самостоятельного существования, дав жизнь новым растениям.

[231] Ср.: *О воздержании*, II, 13, 1.

[232] Ср.: Там же, I, 44, 2; 45, 1 и 4.

природу от скорби и нужды в вещах, к которым она стремится. Если же целью является максимально возможное уподобление Богу, то сохраняется ненанесение вреда всему. 2. Точно так же человек, ведомый своими страстями, в силу того, что ограничивает круг лиц, которым не наносит вреда, детьми и женой, а к остальным полон алчности и презрения, — такой человек, пожалуй, пробудит в себе, подчиненном неразумному, стремление к смертному, кое его и оглушит (ἐκπλήττεται)[233]; тот же, кто ведом логосом, сохраняет непричинение вреда своим согражданам, и в еще большей мере он относится так к чужеземцам и всем людям, он держит свое неразумное в повиновении, он разумнее первого и, благодаря этому, божественнее; таким же образом тот, кто не ограничивается непринесением вреда людям, но распространяет сферу применимости этого принципа на иных живых существ, еще более подобен Богу, если же способен распространить его и на растения, то еще более сохранит [в себе] образ (εἰκόνα) Бога. 3. Как бы то ни было, но то, откуда произошло ничтожество нашей природы, то, что оплакивали древние, а именно то, что «из такого раздора и из такой вражды мы возникли», — все это имеет место благодаря нашей неспособности сохранить божественное незапятнанным и не причинять вреда никому, ибо мы нуждаемся во всем. 4. Причина же этого — рождение и то, что мы рождаемся в Нищете (πενίᾳ) и затрудняемся в Пути[234]

[233] В смысле: «ошеломит», «лишит разума».

[234] Полумифологичность образов — платоновской Нищеты и ветхозаветного Пути — заставляет меня здесь и ниже использовать прописные буквы в их названии.

(πόρου)[235]. Но Нищета имеет спасение и космос из иного, и благодаря ему она получила бытие. Значит, чем в большем мы нуждаемся извне, тем больше пригвождаемся к нищете; чем больше наши потребности, тем меньше мы участвуем в Боге и тем теснее сродняемся с нищетой. 5. Ибо тот, кто подобен Богу, богат самим этим подобием, и богатство это истинно. А тот, кто богат, ни в чем не нуждается и не совершает несправедливости. Ибо пока человек совершает несправедливость, — владей он всеми богатствами и всем пространством земли, — он беден и продолжает сожительствовать с нищетой, а потому и несправедлив, и безбожен, и нечестив, и одержим всяким злом, имеющим свою ипостась в лишенности блага, которое было обусловлено падением души в материю. 6. Все — вздор, пока человек не достигает начала; он нуждается во всем, пока не видит Пути; он принадлежит смертному своей природы, пока не узнает истинного себя[236]. Несправедливость властно убеждает себя, она подкупает находящихся в ее власти, ибо общение с теми, кого она вскармливает, сопровождается удовольствием. 7. Как при выборе образа жизни более точное суждение будет иметь испытавший и то и другое, нежели испытавший что-то одно, также и в случае должного, когда нужно выбрать одно и избежать другого, куда более надежным судьей оказывается судящий с возвышенной точки зрения, даже и в том, что касается вещей низших,

[235] В мифологии Платона Нищета и Путь — родители Эроса. Ср.: Плотин. *Эннеады*, III. 5. 9 (где родителями Эроса выступают Порос и Пения, которые интерпретируются как логос и материя — λόγος и ὕλη).

[236] Ср.: *О воздержании*, I, 29, 4; *Сентенции*, 44 (40).

нежели тот, кто судит, глядя снизу, о том, что имеет перед глазами. Так что тот, кто живет согласно уму, более точно определяет, что следует выбрать, а что — нет, нежели тот, кто живет согласно неразумному. Ибо живущий согласно уму прошел и через неразумное, поскольку изначально общался с ним. Но тот, кто опытно не знает (ἄπειρος) вещей, согласных уму, убеждает себе подобных, будучи сам как ребенок, несущий чушь другим детям. 8. Однако говорят: если все поверят этим [вашим] речам, что будет с нами? Очевидно, мы будем счастливы, несправедливость будет изгнана от людей, справедливость обретет среди нас гражданство, как на небесах. 9. Теперь же дело обстоит у нас, как у Данаид[237], если представить, что они заботятся о том, какой образ жизни будут вести, когда закончат свой труд — наполнение решетами бездонной бочки. Да, они, несомненно, испытывают затруднения относительно будущего, что случается и с нами, когда мы прекращаем предаваться страстям и желаниям, которые продолжают изливаться в силу опытного незнания прекрасного, в силу того, что мы довольствуемся нашей жизнью, протекающей ради необходимого и под властью необходимого. 10. Что теперь делать, спрашиваешь ты, о человек? — Подражать золотому роду, подражать освобожденным. Ибо вместе с ними жили Аид и Немезида, или Дикэ[238], ибо они довольствовались плодами земли; плоды ибо рождала.

[237] Применение мифа о Данаидах к душе и ее страстям восходит к Платону (*Горгий*, 493b).

[238] Ср.: Гесиод. *Труды и дни*, 200; 256.

...Большой урожай и обильный
Сами давали собой хлебодарные земли[239].

Те же, что были освобождены, доставляют себе то, что прежде, будучи рабами, добывали для своих хозяев. 11. Не иначе и ты, освободившись от рабства телу и служения страстям, возникших посредством тела, станешь доставлять себе всеми возможными способами пищу внутреннюю — так же, как прежде доставлял страстям пищу внешнюю; владея справедливо своим, ты не станешь насильственно отнимать чужого.

КНИГА IV

1. 1. Почти все предлоги поборников мясоедения, побуждаемых на самом-то деле невоздержностью и распущенностью и, однако же, оправдывающих его необходимость потребностями природы, которые они преувеличивают, чтобы оправдать ими себя, мы уже опровергли в предшествующих рассуждениях, о Кастрикий. 2. Остаются отдельные вопросы и особенно обещания пользы, обманывающие подкупленных наслаждениями. Само свидетельство о том, что ни один мудрец, ни один народ не отказывался от такой пищи, достаточно для того, чтобы увлечь в великую несправедливость слушающих из-за незнания ими истинной истории. Поэтому мы исследуем эти утверждения, постаравшись опровергнуть как их положения о пользе, так и по другим вопросам.

2. 1. Начнем мы с рассмотрения практик воздержания, бытующих у различных народов, и в

[239]Там же, 117–118.

первую очередь выслушаем свидетельства наиболее родственного нам — эллинов. Среди авторов, собиравших сведения об обычаях эллинов, перипатетик Дикеарх выделяется краткостью и точностью. Говоря о первичном образе жизни Эллады, он утверждает, что древние — те, что были близки к богам, те, что в силу превосходства своей природы и безупречности жизни законно полагаются золотым родом в сравнении с сегодняшними людьми, содержащими (ὑπάρχοντας) материю обманчивую и дурную, — эти вот люди не убивали ничего одушевленного. 2. Приведем свидетельства поэтов, называющие их золотым родом:

> ...Недостаток
> Был им ни в чем неизвестен. Большой урожай и обильный
> Сами давали собой хлебодарные земли. Они же,
> Сколько хотелось, трудились, спокойно сбирая богатства[240].

3. Это именно и толкует Дикеарх, говоря, что таков был образ жизни во времена Кроноса, если считать ту эпоху действительностью, а не пустой молвой и, отказавшись от чересчур уж мифологического, посредством логоса восстановить реально существовавшее. Тогда ведь, по-видимому, все произрастало само собой, и люди со своей стороны не вносили никакого обустройства, ибо не владели ни искусством земледелия, ни вообще какимлибо искусством. 4. Благодаря этому они имели досуг и проводили жизнь без трудов и забот и, если судить по свидетельствам самых видных вра-

[240]Гесиод. *Труды и дни*, 116–119. Стихи 117–118 уже цитировались выше, в кн. III, 27, 10.

чей, не знали болезней. Они пребывали в нерушимом здравии, ибо невозможно найти ни одного предписания в отношении здоровья [, восходящего к той эпохе], кроме одного: уничтожать отбросы, ибо они во всем сохраняли телесную чистоту. Так происходило потому, что они не употребляли ни слишком тяжелой пищи, но только легкую для усвоения, не вкушали ее сверх меры на том основании, что пища есть под рукой, но довольствовались чем придется, поскольку пищи не было вдоволь. 5. Однако они не вели войн и не поднимали мятежей друг против друга, ибо никакой награды, никакой цели не представлялось им в своей среде, ничего такого, ради чего стоило бы воздвигать такие распри. Так что главная часть их жизни протекала в беспопечительности о необходимом и была посвящена досугу, здоровью, миру, дружбе. 6. Похоже на то, что такой образ жизни вызывал глубокую жалость у последующих честолюбивых и многострадальных поколений. Очевидно, пища первых людей была простой, и ее не приготавливали, о чем свидетельствует выражение «хватит желудей», произнесенное, вероятно, позднее — человеком, который первым захотел перемен. 7. Потом появился кочевой образ жизни, люди окружили себя излишним имуществом и подняли руку на животных, заметив, что одни из них безвредные, другие же злодейские и жестокие; таким образом, одни оказались приручены, на других стали нападать, и одновременно с этим в жизнь людей пришла война. Это не мы говорим, утверждает Дикеарх, но те, кто писал историю древних. 8. Уже появилось стóящее имущество, которое одни, объединяясь и возбуждая друг друга, честолюбиво стремились отнять, а другие защитить. Таким образом проходило время, и, посте-

пенно познавая то, что казалось полезным, они пришли к третьему виду жизни — к жизни земледельческой. 9. Это вот рассказывает [Дикеарх], описывая древние нравы эллинов и блаженный образ жизни древнейших людей, отнюдь не последним совершенством которого было воздержание от употребления в пищу одушевленных. Благодаря этому не было войн и несправедливость была изгнана из среды людей; лишь позднее, с появлением несправедливости в отношении к животным, пришли война и алчный взгляд друг на друга. Потому я удивляюсь наглости говорящих, что воздержание от употребления в пищу живых существ есть мать несправедливости[241], тогда как история и опыт показывают, что убийство животных, роскошь, война и несправедливость возникли разом.

3. 1. Позднее это понял лакедемонянин Ликург: поскольку в его время употребление в пищу одушевленных уже возобладало, то созданное им государственное устройство содержало положения, позволяющие снять потребность в пище такого рода. Ибо каждому [из сограждан] он назначил в удел не стада быков, баранов, коз или коней, не обилие имущества, но землю, приносящую семьдесят медимнов ячменя на мужчину и двенадцать медимнов на женщину, овощи и фрукты — в соответствующей пропорции. Он считал, что столько и такой пищи достаточно для поддержания сил и здоровья и что ни в чем другом нет нужды. В связи с этим, говорят, произошел позднее такой случай. Когда Ликург, возвращаясь из путешествия в чужих краях, проезжал по

[241] Ср. выше, III, 26, 6.

местам, где только что заканчивалась жатва, то, видя поля и зернохранилища, тянущиеся друг напротив друга, он улыбнулся и сказал своим спутникам, что вся Лакония похожа на поместье, разделенное между братьями. 3. Изгнав, таким образом, из Спарты роскошь, Ликург смог провести постановление, которым все серебряные и золотые монеты изымались из оборота, а в ходу оставались лишь железные деньги: при значительном весе и объеме они имели малую ценность[242]. Так что если человек получал сумму в десять мин[243], то нужна была большая комната в доме, чтобы ее хранить, и упряжка лошадей, чтобы ее доставить. 4. Утверждение этого закона избавило Лакедемон от многих видов несправедливости. В самом деле, кто стал бы воровать, брать взятки, утаивать или отнимать то, что невозможно спрятать, то, владение чем не вызывает ни изумления, ни зависти, то, что бесполезно, даже будучи рассечено на куски? 5. Вместе с золотом и серебром были изгнаны и бесполезные ремесла, изделия которых не находили себе сбыта. Железные деньги были нетранспортабельны, у всех остальных эллинов они были не в чести и вызывали насмешки, так что спартанцы не могли купить даже дешевый иноземный товар, в их порты не заходили торговые суда, в Лаконику не приходили ни мастера поговорить, ни побирающиеся предсказатели, ни кормильцы шлюх (ἑταιρῶν τροφεύς), ни золотых, ни медных

[242] Не будем забывать, что монета в античности меньше всего символ денег, но в первую очередь и исключительно — сами деньги, поэтому никакие операции, аналогичные операциям с векселями, в античном мире существовать не могли.

[243] 1 мина = 2/3 фунта; 1 фунт = 0,45 кг; следовательно, речь идет о весе приблизительно в 0,3 кг серебра.

дел не приходили мастера, поскольку в Спарте не было чеканной монеты. Таким образом, лишенная того, что ее воспламеняло и питало, сама по себе постепенно угасла роскошь. Обладавшие большими суммами в наличных не имели ничего такого, чего не было бы у других, ибо наличные, не имея возможности пойти в оборот[244], не выходили за пределы домов и лежали там без дела. Потому необходимые предметы, используемые в быту,— такие как ложа, столы, стулья,— были сделаны у них наилучшим образом, и особенно, по словам Крития, ценились спартанские котоны[245]. Цвет их стенок скрывал отвратительный цвет воды, которую иногда приходилось пить, а выступы [перед узким горлом] отсекали муть, делая текущую в рот воду чище. 8. Причиной же всего этого был их законодатель, как говорит Плутарх, ибо ремесленники, освобожденные от бесполезной работы, являли свое мастерство в изготовлении необходимых предметов.

4. 1. В целях еще большего утеснения роскоши и отбивания вкуса к богатству Ликург произвел свое третье и наилучшее изменение в общественной жизни, а именно: учредил общественные трапезы, так что все собирались за одним столом, вкушая свой хлеб и прикуску (ὄψοις)[246]. Не разрешалось тайно трапезничать дома[247], возлегая на роскошных коврах перед столом, ломящимся от

[244] А это легко могло бы случиться, во всяком случае в пределах самой Спарты, обладай там деньги хоть каким-то символическим значением.

[245] Походная глиняная фляга с широким дном и узким горлом.

[246] То есть все, что идет к хлебу: овощи, мясо, особенно рыба.

[247] Самое древнее, пожалуй, упоминание о грехе «тайноядения».

яств, изготовленных руками поваров и мясников, как прожорливое животное, разрушая свой нрав, а вместе с ним и тело, раскармливаемое, предающееся всем своим желаниям, насыщаемое, что, в свою очередь, требует долгого сна, горячих ванн, длительного отдыха — повседневных забот, подобных уходу за больным. 2. Это уже само по себе было немало, но нечто еще более значительное состояло в том, что богатство стало не тем предметом, из-за которого возможно соперничество, как говорит Теофраст, что произошло благодаря бедности совместных трапез и простоте образа жизни. Не было ни пользования, ни наслаждения, ни зрелища, ни выставления напоказ больших [пиршественных] приготовлений, но богатый и бедный шли к одному и тому же столу и вкушали одну и ту же трапезу. Так что в одной только Спарте и можно было увидеть, что, согласно поговорке «Плутос слеп и лежач» — как бездушное и неподвижное изображение. 4. Ибо не обедали перед тем, как отправиться на совместную трапезу, поскольку сотрапезники внимательно наблюдали за тем, кто не ест и не пьет, [и если такой обнаруживался], то порицали его как человека, в силу невоздержности и изнеженности не принимающего общую пищу. 5. Оттого общественные трапезы и назывались «фидитии»: либо потому, что были причинами существования дружбы — «филиас» и благосклонности — «филофросюнэс» (если допустить, что «л» встала вместо «д»), либо же потому, что приучили к дешевизне и бережности — «фейдо» в еде[248]. 6. За стол садилось пятнадцать человек, могло сесть чуть больше или чуть мень-

[248] Привожу этот ряд слов по-гречески: φιδίτια, φιλίας, φιλοφροσύνης, φειδῶ.

ше. Каждый вносил для совместных трапез ежемесячно один медимн ячменя, вина восемь хоасов, пять мин сыра, фиников две с половиной меры и плюс к этому еще немного денег для покупки других продуктов.

5. 1. Естественно, что вместе с отцами, обедавшими просто и умеренно, принимали участие в общих трапезах и их дети, которых приводили туда как в школу умеренности; там же они слышали разговоры о политии и свободные шутки, они учились и сами как шутить и насмехаться без льстивого шутовства, так и сносить насмешки без раздражения. Умение сносить насмешки считалось лаконским качеством, признаком силы; если смех над собой кому-то казался невыносимым, он просил насмешника остановиться, и тот останавливался. 2. Такова была лаконская простота питания и образа жизни, хотя она [со всей своей суровостью] была законоположена большинству [, а не только философам]. Потому традиционно считается, что это государственное устройство воспитывало граждан более мужественных, воздержных, пекущихся о правом, нежели развращенные душой и телом выходцы из других городов. Ясно, что для этой политии естественно полное воздержание от мясной пищи, употребление которой свойственно развращенным государственным устройствам.

3. Переходя к другим народам, заботившимся о хорошем законодательстве, кротости и благочестии относительно божества, становится ясным, что для спасения государств и их пользы у этих народов воздержание предписывалось если не всем гражданам, то, по крайней мере, тем служителям, которые приносили жертвы от лица города, тем, кто искупал грехи большинства.

4. Тем, кто был в мистериях так называемым «дитем очага» (ὁ ἀφ' ἑστίας παῖς), тем, кто, точно исполняя предписанное, вместо всех умилостивлял божество, тем, кто замещал собою народы и государства и, совершая вместо всех жертвоприношения, своим благочестием побуждал божество распространить на всех свое покровительство. 5. Итак, священникам предписано воздержание от употребления в пищу животных: некоторым из них запрещено употреблять в пищу всех животных, иным — только отдельных; это относится как к эллинам, так и к варварам, причем различные животные запретны у разных народов, так что если рассмотреть все эти запреты вместе как что-то одно, то выяснится, что воздержание распространяется на всех живых существ. 6. Но если те, кому доверяют ответственность за спасение государств в силу их благочестия по отношению к богам, воздерживаются от употребления в пищу животных, то кто дерзнет обвинить воздержание в бесполезности государствам?

6. 1. Во всяком случае, стоик Хэремон говорит в своем сочинении, что сами египтяне считают своих священников также и философами, он объясняет, что они избирали храмы как места, пригодные для занятий философией. 2. И действительно, пребывание между образов, которые находятся в храмах, принадлежит тому же роду, что всеохватное желание созерцания, кое обеспечивает им безопасность, ибо благодаря почитанию божества чтятся и философы как особый вид священных животных. Это обеспечивает им также покой, ибо они смешиваются с толпой только во время всенародных праздников, во все же остальное время доступ в храмы закрыт для всех, кроме священников, ибо в храм [по их понятиям] должно

приходить, только достигнув ритуальной чистоты и после многого воздержания. Это своего рода закон, общий для всех храмов Египта. 3. Итак, оставив все иные занятия и труды человеческие, они всецело посвятили свою жизнь созерцанию и рассмотрению (θεωρίᾳ καὶ θεάσει) божества, обретая благодаря этому честь, безопасность, благочестие, а благодаря созерцанию — научное знание, а благодаря этим двум[249] — получая упражнение в жизни скрытной и изначальной (δι' ἀμφοῖν δὲ ἄσκησιν ἠθῶν κεκρυμμένην τινὰ καὶ ἀρχαιοπρπῆ). 4. Ибо постоянное соприсутствование божественному знанию и вдохновению ставит человека вне всякого своекорыстия, успокаивает страсти и пробуждает жизнь сознания. Жрецы Египта держатся простоты, выдержаны и терпеливы в трудах, справедливы ко всем, не своекорыстны. 5. И их несообщительность с другими придает им значительность. В течение того, что у них называется временем чистоты, они не общаются даже с родственниками и соотечественниками и даже не показываются почти ни перед кем, кроме подобных им ритуально чистых людей, когда того требуют нужды жизни, распределив между собой «места чистоты» (ἁγνευστήρια), недоступные для нечистых и освященные для священнодействий. 6. В другие же времена они свободнее общаются с себе подобными, но не сближаются ни с одним человеком, остающимся вне их культа. Они всегда появляются близ богов и их изваяний, когда либо несут их, либо идут впереди них или располагают их упорядоченно и торжественно; здесь нет ничего пустого, но каждый обряд являет определен-

[249]Знанию и благочестию — теоретическому и практическому совершенству образа жизни.

ный природный логос. 7. Придает им значительность и осанка. Шествуют они размеренно; они стараются овладеть своим лицом настолько, чтобы смотреть, не моргая; они редко смеются, разве что иногда улыбаются; их руки всегда внутри их одежд. Каждый священник носит символ, указывающий на его чин в священном порядке (ἱεροῖς), ибо имеется много чинов [священства]. 8. Питание у них простое и неизысканное; одни из них вовсе не вкушают вина, другие — самую малость; они обвиняют вино в том, что оно наносит вред нервам, делает голову тяжелой и мешает совершать открытия, они говорят также, что вино возбуждает порывы к любовным утехам. 9. Точно так же осторожны они и относительно иных яств. Так, в периоды очищений они совершенно не вкушают хлеба; в другое же время употребляют его с измельченным иссопом, ибо говорят, что иссоп очищает хлеб от большей части его силы[250]. От масла они в основном воздерживаются, а в большинстве отказываются совершенно, и если добавляют в овощи, то совсем немного, лишь для смягчения вкуса.

7. 1. Недозволено касаться пищи и питья, возникших вне Египта, таким образом, многие роскошные удовольствия оказываются для них недоступны. 2. Что же до того, что приносит Египет, то они воздерживаются от всякой рыбы, а из четвероногих не едят ни единокопытных, ни раздельнокопытных, ни тех, кто лишен рогов; не едят они также и птиц, которые питаются мясом; многие вообще не вкушают одушевленных; в перио-

[250] Невольно вспоминается строка из 50-го псалма: «Окропиши мя иссопом, и очищуся», которая, вероятно, апеллирует в этом выражении к древним египетским практикам и представлениям.

ды же очищений никто не вкушает ничего от одушевленного, даже яиц. 3. Из остальных животных они не едят тех, которые не безупречны; так, если говорить о крупном рогатом скоте, то они не едят коров, быков-близнецов, быков пятнистых, пестрых, имеющих какое-либо уродство, а равно и ходящих под ярмом, как уже освященных своим трудом. Они не едят ни тех животных, которые похожи на почитаемых ими, в чем бы ни состояло сходство, ни одноглазых, ни имеющих, пусть и отдаленное, сходство с человеком. 4. И относительно оставшихся [после столь жесткого отбора] животных существуют еще мириады, значимые в искусстве тех, кого называют «мастерами ритуального клеймления»[251] (μοσχοφραγιστῶν), оговорок, которыми можно было бы заполнить целые своды. Еще более внимательно относятся к птицам; например, не едят горлиц, ибо случается, говорят, сокол, схватив какую-нибудь из них, сохраняет ей жизнь, чтобы совокупиться с ней; так вот, чтобы не попасть на такую горлицу, они отказываются от всего их рода[252]. 5. Эти обычаи общеприняты, существуют тем не менее различия в обрядах между родами священников и в обрядах каждого из богов. Очищаются, однако, все священнослужители. 6. Вот как это происходит. Когда они должны каким-то образом содействовать совершению какого-либо ритуала, то начинают готовиться к этому за определенное число дней: некоторые за сорок два, некоторые за боль-

[251] То есть тех, кто клеймит животных для жертв и, соответственно, для трапезы.

[252] Действительно, сокол входит в число животных, почитаемых египтянами (ср.: Плутарх. *Об Исиде и Осирисе*, 73, 380e; 32, 363f).

шее число, некоторые за меньшее, — но никогда не позднее, чем за семь дней. В это время они воздерживаются от всего одушевленного, от всех овощей и бобовых, в особенности же от любовного общения с женщинами, с мужчинами же они не имеют такого общения и в иное время. 7. Трижды в день они омываются холодной водой[253]: восстав от сна, перед трапезой и перед сном. Если же случится им во сне оскверниться, то немедленно водой очищают тело. Они и в иное время омываются холодной водой, но не так часто, как в дни очищения. 8. Спят они на подстилках из пальмовых ветвей, которые называются байсами (βαΐς), подушкой им служит кусок полированного дерева в форме полуцилиндра; они аскетически упражняют себя жаждой, голодом и малоядением в течение всей жизни.

8. 1. Вот еще что свидетельствует об их воздержности: не предпринимая прогулок — ни пеших, ни посредством каких-либо средств передвижения, — они не болеют на протяжении всей жизни и при этом куда более сильны и энергичны, нежели обыкновенные люди. Во всяком случае, во время священнодейств им часто приходится поднимать тяжесть и совершать службу, требующую более чем обычных человеческих сил. 2. Они разделяют ночь так, чтобы наблюдать за небесами, а иногда и совершать священнодейства; день же они посвящают служению богам, которым поют трижды в день: при утренней звезде, в полдень и на закате. Остальное время они посвящают изучению арифметики и геометрии; постоянно трудясь в поисках новых открытий, они всецело отдаются познанию. 3. Работы не прекращаются и зим-

[253] Ср.: Геродот, II, 37.

ними ночами, когда они посвящают свои бдения филологии как люди, не заботящиеся о выгоде и свободные от дурного господина, каким является роскошь. Неустанный и непрерывный труд доказывает стойкость этих людей, их воздержность и безжеланность (ἀνεπιθύμητον). 4. Они полагают величайшим неблагочестием плавание за пределы Египта; они тщательно блюдут себя от иноземных роскоши и обычаев, они считают, что только нужды царского служения могут оправдать необходимость таких путешествий. Они придают большое значение соблюдению отеческих обычаев: если становится известным хотя бы и самое малое их нарушение, это карается извержением из сана. 5. Истинное философствование[254] — дело пророков, ризничих (ἱεροστολισταῖς)[255], священнописцов и знатоков времен (ὡρολόγοις)[256]. Остальные священники: ковчегоносцы (παστοφορόρον), множество храмовых смотрителей и других местных служителей — тоже соблюдают чистоту, но не с такой точностью и тщательностью, не обладая столь великой воздержностью.

9. 1. Таково свидетельство о египтянах мужа точного и правдолюбивого, ревностного последователя философии стоиков. Именно аскеза и общение с божеством подвигли их к познанию того, что божество проходит через человека, и что душа в околоземной сфере обитает не только в человеке, но, оставаясь почти полностью себе тождественной, проходит через все живые существа. 2. Потому в целях боготворчества (θεοποιΐαν)

[254] Здесь: философский образ жизни.

[255] То есть жрецов, ведавших священными облачениями.

[256] Речь, вероятно, идет о жрецах, на основе астрономических наблюдений составлявших календари.

они берут всех животных, а где-то в тех же целях смешивают животное и человека и опять же соединяют тела птиц и людей: действительно, некоторые изображения человекообразны до шеи, но имеют лик птицы, или льва, или иного животного; в других же случаях голова человеческая, а остальные части тела заимствуются у других животных: где-то берется верхнее, где-то нижнее. 3. Посредством этого они демонстрируют, что по решению богов и между животными есть общность, и нам они — молочные братья (σύντροφα)[257]: и домашние животные, и дикие, — и все это не без божественного на то произволения. 4. Потому-то и лев почитается как бог, и некая часть Египта, называемая номом[258], получила имя Левгородчины (Λεοντοπολίτην), иной же ном был назван Быковиной (Βουσειρίτην), иной — Песгородчиной (Κυνοπολίτην), иной — Волкгородчиной (Λυκοπολίτην). Но именно всецелую мощь божества почитают египтяне посредством животных, связанных с отдельными богами. 5. Из стихий они наиболее чтят огонь и воду — как важнейшие причины нашего спасения. И это показывается в храмах, ибо и поныне при отпирании святилищ Сераписа служение совершается посредством огня и воды: поющий гимн [священник] совершает возлияние водой и указывает на огонь, когда, стоя в дверях храма, пробуждает бога на родном для египтян языке их отцов. 6. Да, они чтят эти стихии, но еще более ими чтится то, что причастно священному, а таковы все живые существа, поскольку они поклоняются и человеку: это проис-

[257] То есть буквально «те, что вскармливались вместе с нами».

[258] Аналогично нашей губернии.

ходит в местечке Анабис, причем ему приносятся жертвы и сжигаются дары на алтарях. Предполагается, что он [Серапис] отведает того, что приготовлено ему как человеку. Следовательно, как не должно употреблять человечину, так и мяса других животных. 7. Благодаря преизбытку мудрости и братству с божественным египтяне узнали, что отдельные животные приятнее богам, нежели люди, как, например, Гелиосу — сокол, вся природа которого состоит из крови и пневмы; египтяне считают, что сокол жалеет людей, оплакивает мертвых и сыплет землю им на глаза, в глазах же, убеждены они, пребывает свет Солнца; они считают, что сокол живет очень долго, а после этой жизни получает пророческую силу, что, освободившись от тела, он становится кем-то в высшей степени разумным и знающим будущее, что он обитает в святилищах и освящает статуи. 8. Скарабей же, хоть он и вызывает у невежд отвращение, почитается египтянами как живая икона Солнца. Ибо все скарабеи мужского пола: откладывая детородное семя в грязь, они скатывают нечто шаровидное и задними лапками катят его, как солнце в небе, и это продолжается до конца двадцативосьмидневного лунного периода. 9. Таким же образом египтяне философствуют и о баране, крокодиле, грифе, ибисе, и вообще о каждом из животных, так что именно из понимания и глубокого богомудрия приходят они к почитанию животных. 10. Человек невежественный даже не предполагает, что египтяне не дали общему движению увлечь себя на путь невежества, но что они преодолели незнание, свойственное толпе, с которым прежде всего каждый человек и сталкивается: то, что большинство считает не имеющим никакой ценности, они сочли достойным поклонения.

10. 1. Привело же их к убеждению в обоснованности почитания животных ничуть не менее вышесказанного еще и то, что, освободившись от тела, душа всякого животного становится душой разумной, она предвидит будущее, дает предсказания, одним словом, совершает все те действия, которые совершает человек, освобожденный от тела[259]. Потому совершенно разумно они почитают животных, воздерживаясь от них в меру возможного. 2. Слишком много должно было бы быть сказано, чтобы назвать те причины, благодаря которым египтяне выражают поклонение богам посредством животных, это увело бы нас за рамки предмета, потому мы ограничимся сказанным. 3. Есть, однако, факт, который не следует обходить вниманием: когда бальзамируют умерших благородного рода, то их внутренности помещают в отдельный ковчежец; среди многого другого, что производят с умершими, совершают в том числе и следующее: берут этот ковчежец и, призвав в свидетели Солнце, один из тех, кто готовит мертвецов [в последний путь], произносит следующие слова. 4. Вот это благословение, переведенное с языка их отцов: «О Господь Солнце и все боги, дающие жизнь людям, примите меня и передайте обществу вечных богов. Ибо тем богам, которых мне передали родители, я благочестиво служил все то время, что обладал жизнью в их [родителей] век (αἰῶνι), родителей моего тела я почитал всегда. Что же до иных людей, то никого из них я не убил, не украл ничего из доверенного мне, ничего непоправимого (ἀνήκεστον)[260] не со-

[259] Ср.: Аристотель, фр. 10 Rose.

[260] Речь определенно идет о том, что в христианской традиции называется смертным грехом.

вершил. 5. Если же я в своей жизни согрешил, съев или выпив нечто недозволенное, то виноват не я, а они», — при этом указывалось на ковчежец с внутренностями. Сказав это, [погребальных дел мастер] выбрасывал его в реку и бальзамировал остальное тело как уже чистое. Таким образом, египтяне считали, что должны оправдаться перед божеством за съеденное и выпитое, за согрешения, совершенные благодаря внутренностям.

11. 1. Из известных нам народов также и иудеи, — прежде того как их установления претерпели непоправимое (сначала из-за Антиоха, а позднее из-за римлян, когда Иерусалимский храм был захвачен и это некогда недоступное место стало доступно для всех, в то время как сам город был разрушен), — всегда воздерживались от многих животных, особенно же, и по сей день, — от свинины. 2. У них было три особых философских движения, одно из которых представлено фарисеями, другое — саддукеями, третье, кажущееся наиболее значительным, — ессеями. Образ жизни последних был описан Иосифом [Флавием] во многих местах его сочинений: во второй книге *Иудейской истории*, в восемнадцатой книге по археологии[261] — сочинении, включающем в себя двадцать книг, и во второй книге *Против Эллинов* — труда, состоящего из двух книг. 3. Итак, ессеи, будучи иудеями по роду, любят себя еще более других иудеев. Они отвергают удовольствия как пороки, понимая под добродетелями воздерж-

[261] Ср.: *Иудейские древности*, XVIII, 11. — Уподобляя иудейские религиозные течения философским школам, Иосиф стремится дать эквиваленты для греческих читателей. Выше (6, 1) мы видели, как Херемон, очевидно с такой же целью, представлял египетских жрецов как философов.

ность и господство над страстями. 4. Презирая брак для себя самих, они занимаются чужими детьми, обучая их, считая их своими родственниками, они прививают им собственные обычаи не с тем, чтобы уничтожить брак и преемство (διαδοχὴν) себя, но защищаясь от необузданности женщин. 5. Они презирают богатство, у них существует замечательная общность имущества, и не найти никого, кто превосходил бы другого имуществом. Ибо закон, регламентирующий вступление в школу (αἵρεσιν), требует отдать своему отряду (τάγματι)[262] имущество, так что у них не встречается ни унижения вследствие бедности, ни превосходства благодаря богатству, ибо имущество всех смешивается так, что все, как братья, имеют одну собственность. 6. Они считают масло нечистым, и если оно на кого-то капает, тот обтирает тело, ибо они полагают прекрасным сухость [тела] и постоянную облаченность в белые одежды. Руководители избираются поднятием рук, обязанности распределяются на всех без различий. Ессеи не живут в одном городе, но их много в каждом из городов. Общее имущество находится в распоряжении всех членов школы, поэтому те, кто из других мест, приходят в дома к людям, которых видят впервые, как к своим домашним и не берут никаких средств на расходы. 8. Ни одежду, ни обувь они не меняют, пока все совершенно не износится и не порвется. Они не продают и не покупают, но каждый дает, что имеет, тому, кто в этом нуждается, получая взамен полезное себе. Помимо это-

[262] Интересно, что, описывая это иудейское монашество, Порфирий даже чисто терминологически балансирует между философской школой и армией, что весьма близко к существу дела.

го обмена, они свободно принимают дары — если кто-нибудь пожелает им их преподнести.

12. 1. И благочестие относительно божества у них особое. До восхода солнца они не произносят ни одного несвященного слова, но обращаются к нему с воспринятыми от отцов молитвами, как бы умоляя его взойти. Потом их начальники их отпускают, чтобы каждый занялся тем ремеслом, коим владеет, и до пятого часа они работают непрерывно. Затем они вновь сходятся в одном месте, где, одетые в простые льняные набедренники, омывают тело холодной водой. После этого очищения они собираются в особом строении, вход в которое запрещен всякому, кто не разделяет их верований. Сами они входят в эту трапезную только чистыми, как в некое святилище. 3. Когда они в молчании садятся, хлебодел раскладывает перед ними по порядку хлеба, повар подает блюда с едой — каждому одно блюдо. Священник благословляет эту святую и чистую пищу, а начинать еду прежде молитвы незаконно. После трапезы жрец вновь произносит молитву — и в начале, и в конце трапезы они восхваляют Бога. 4. После этого они, сняв священную одежду, снова принимаются за работу, длящуюся до вечера. Затем они подобным образом возвращаются, с тем чтобы отобедать, допуская на этой трапезе к своему столу гостей, если случится им здесь присутствовать[263]. Крик и шум никогда не оскверняют их жилищ, но друг с другом они говорят по очереди, так что приходящим извне царящая внутри тишина кажется чем-то мистическим и на-

[263] Очевидно, что гостями, о которых идет речь, могли быть только ессеи, пришедшие из другой общины по какому-либо делу.

водящим ужас. Причина же этого в постоянной воздержности, ибо отмеряемые ими себе пища и питье не позволяют пресытиться. 6. Стремящихся вступить в школу допускают не сразу: такой человек должен в течение года, оставаясь вовне, придерживаться всех принятых у них правил, получив топор (ἀξινάριον), пояс (περίζωμα)[264] и белые одежды. 7. Если он в течение этого времени проявлял умеренность, то становится ближе к ним в образе жизни и омывается чище водой, ведущей к ритуальной чистоте, однако его еще не допускают к совместножительству, ибо после того как он явит стойкость, еще два года испытывают его характер, и только если он проявил себя достойно, его принимают в общежительство (ὅμιλον).

13. 1. Прежде чем прикоснуться к общей пище, они приносят страшные клятвы: в первую очередь — сохранять благочестие относительно божества; затем быть справедливым к людям, не вредить никому — ни по желанию, ни по приказу; всегда ненавидеть несправедливых и бороться вместе со справедливыми; быть верным всем, а в особенности — властвующим[265], ибо власть их не без произволения Бога[266]. 2. В случае же, если он сам получит начальство, клянется не превозноситься этим, не блистать сверх своих подчиненных ни одеждой, ни каким-либо выдающимся украшением, всегда любить истину и приводить в смятение лжецов, иметь руки чистыми от воровства, душу

[264] Слово может быть переведено и как «передник».

[265] Все эти клятвы легко находят соответствие в кумранских рукописях. Ср.: *Правила общины* 1, 1–15.

[266] Классическая позиция иудаизма, подхваченная христианами. Ср. Рим. 13, 1: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены».

хранить чистой от нечестивой выгоды, ничего не скрывать от своих собратьев (αἱρετιστὰς)[267] и ничего не открывать о них другим, даже если и случится быть умученным до смерти. 3. Он клянется также не передавать догматов[268] [школы] иначе, нежели сам принял, отказываться от всякого грабежа и сохранять с равной тщательностью книги школы и имена ангелов. 4. Таковы их клятвы. Изобличенные в нарушении какой-либо изгоняются [без разрешения клятв] и оканчивают свои дни злою смертью. Ибо, будучи связаны своими клятвами и обычаями, они не могут даже разделить пищу с другими иудеями, питаются травой и, истощив тела голодом, погибают. Потому, жалея их в их крайней нужде, ессеи многих принимают обратно, полагая, что они понесли достаточное наказание за грехи, будучи умучены почти до смерти. 5. Стремящимся стать одним из них дается мотыга, ибо ессеи не справляют нужды, не вырыв ямки глубиной в стопу и не покрывшись плащом, чтобы не оскорблять лучи Бога. Такова простота их питания и скудость, что им даже не нужно поститься в субботу; субботу они посвящают пению гимнов и отдыху. 6. Аскетика сделала их столь стойкими, что ни дыбы, ни колеса, ни огонь, ни любые другие орудия пыток, каким их подвергали, не могли заставить их ни поносить своего законодателя[269], ни вкусить не принятой у них пищи. 7. Они явили это в войне с римлянами: не льстили своим мучителям и не плакали перед тем, кто терзал, улыбались, когда их подвергали страданию, и насмехались над палачами, в добром расположе-

[267] Ср.: Иосиф. *Против Апиона*, II, 207.
[268] Ср.: *Правила общины* 9, 16–19.
[269] То есть Моисея.

нии духа испускали они свои души — как те, кто получает их вновь. 8. Ибо среди них весьма распространено мнение, что тела тленны, и материя их нестойка, души же бессмертны и пребывают всегда — сотканные из легчайшего эфира, блуждают здесь, будучи низвержены природным притяжением, и когда освобождаются от оков плоти, как рабы от долгого рабства, то радуются и несутся ввысь. 9. Такой образ жизни и аскетическое отношение к истине и благочестию естественно ведет к тому, что многие из них способны видеть будущее: священные книги, разнообразные очищения и изречения пророков воспитывают их в этом. Они редко ошибаются в своих предсказаниях. 10. Таков у иудеев отряд (τάγμα)[270] ессеев.

14. 1. Всем евреям запрещено есть свинину, не покрытую чешуей рыбу, которую эллины называют хрящевой, а также мясо однокопытных. 2. Запрещено также убивать животных, которые как просители прибегают к домам человеческим, и тем более их есть. Их законодатель также требовал, убивая животных, не убивать родителей и их потомство, он приказал даже и во вражеской стране щадить животных, работающих вместе с человеком, и не убивать их. 3. Он не боялся, что род животных, который не будет приноситься в жертву, размножится настолько, что это приведет к голоду среди людей. Ибо он знал, что у животных многодетны лишь те, чья жизнь коротка, к тому же они во множестве гибнут, если о них не заботится человек, он знал, что есть другие животные, воспрепятствующие их размножению. Доказательством здесь является то, что существу-

[270] Слово из военного лексикона: нечто вроде «рота», «батальон».

ют многие животные, которых мы не употребляем в пищу — ящерицы, черви, мыши, змеи, собаки, однако их размножение, притом что мы воздерживаемся от них, отнюдь не угрожает нам голодной смертью. 4. К тому же поедать и убивать — это не одно и то же, ведь мы убиваем большинство таких животных, но ни одного не едим.

15. 1. История говорит о том, что сирийцы во времена древние воздерживались от животных и потому не приносили их в жертву богам. Позднее стали жертвовать их во отвращение зол, но не вкушали мяса животных вообще. По прошествии же времени, как говорят Неанф из Кизика и Асклепиад Кипрский, из-за беззакония Пигмалиона — финикийца, царствовавшего на Кипре, мясоедение вошло в обычай. Асклепиад в своей книге о Кипре и Финикии говорит следующее: «Вначале в жертву богам не приносили никаких одушевленных существ, хотя никакой закон этого и не запрещал, ибо это приказывал закон природы; впервые принесли одушевленную жертву, прося одну жизнь в обмен на другую; после жертвоприношений жертвы на первых порах сжигали полностью. Позднее же случилось так, что кусок мяса сжигавшейся жертвы упал на землю. Поднявший его жрец обжегся и невольно поднес пальцы ко рту, чтобы успокоить боль. Вкус жареного тука возбудил в нем желание, и он не смог удержаться: вкусил сам и дал жене. 4. Узнав об этом, Пигмалион велел сбросить их со скалы и препоручил священнослужение другому; по прошествии немногого времени тот, совершая жертвоприношение, тоже вкусил мяса и был также наказан; тем самым ситуация осложнилась. Уже во множестве люди, совершая жертвы, под влиянием желания прекращали воздерживаться и прикаса-

лись к мясу, в конце концов Пигмалион перестал за это наказывать». 5. Воздержание же от рыбы продержалось, однако, до времен автора комедий Менандра[271], ибо он говорит:

Возьми в пример сирийцев:
Когда вследствие какой-либо невоздержности они вкусят рыбы,
То их ноги и чрево вздуваются.
Тогда они надевают власяницу и садятся на обочине дороги на навоз,
Чтобы умилостивить богиню таким смирением.

16. 1. У персов люди, мудрые в том, что касается божества, и его служители называются магами, ибо, очевидно, на их языке данное слово обозначает именно это[272]. Уважение к этим людям было столь велико, что сам Дарий, сын Гистаспа, велел написать на своей могиле, кроме всего прочего, что он был наставником в магическом знании. 2. Как утверждает Эвбул, изложивший во многих книгах свое исследование о Митре, маги делятся на три рода. Первые наиболее разумны, они не вкушают и не убивают одушевленного, оставаясь верными древнему обычаю воздержания от животных. Вторые пользуются животными, но не убивают домашних. Третьи, подобно иным людям, касаются не всех животных. Ибо метемпсихоз — догмат всех магов, и нам кажется, что именно это учение явлено в мистериях Митры. 3. Прикровенно указывая на нашу общность с животными, в этих мистериях нас часто показывают в виде животных. Так, мисты — участники таинственных обрядов (ὀργίων) называются у них:

[271] VI–III вв. до н. э.

[272] На греческом магами нередко называли всевозможных шарлатанов.

мужчины — львами, женщины — гиенами, служители же — воронами. А в случае отцов[273] <...> ибо их и в самом деле называют орлами и соколами. Тот, кто восходит на ступень Льва, надевает личины всевозможных зверей. 4. Желая объяснить причину такого обычая, Паллас говорит, что общее мнение относит это к <...> зодиакального цикла; но истинное и точное истолкование заключается в том, что это намек на человеческие души, которые, как говорят, могут заключать в себе всевозможные тела; 5. Ибо, в самом деле, и в латинском языке вепрь (ἄπρους), скорпион (σκόρπους) и дрозд (μερούλπυς) суть мужские имена. Но таким же образом именуются и боги-демиурги: Артемида — именем волчицы, Гелиос — ящерицы, льва, змеи, сокола, Геката — именами кобылицы, телки, львицы, собаки. Большинство богословов считают, что имя [Майи] Ферефатта (Φερεφάττης) происходит от того, что она кормит голубя (φέρβειν τὴν φατταν); действительно, голубь — ее священное животное, потому жрицы Майи посвящают ей голубя. Майя же есть Персефона, поскольку последняя — кормилица (μαῖα) и питательница. Ибо она богиня хтоническая, и Деметра тоже. Жрицы посвятили ей также петуха. Потому ее мисты не едят мяса домашних птиц. Ведь в Элевсине существует запрет на употребление домашней птицы, рыбы, бобов, гранатов, яблок, там считается также, что человек оскверняется прикосновением к роженице или мертвецу. 7. Всякий, исследовавший природу видений[274], знает, почему нельзя употреблять в пищу никаких птиц, осо-

[273]Здесь и ниже в тексте лакуны.

[274]Слово φασμάτων имеет множество оттенков: явление, привидение, знамение, чудо.

бенно если хочешь освободиться из хтонического и обитать среди небесных богов. 8. Но порок, как мы часто говорили, умеет хорошо защищать себя, особенно если выступает перед невеждами. Например, умеренные люди, живущие среди дурных людей, считают это вот наше ходатайство за животных вздорной болтовней, что называется, бреднями старух; другие считают это суеверием; те, что еще глубже увязли в пороке, готовы не только злословить дающих такие советы и предписывающих такое, но уже и прямо обвинять в надмении и колдовстве тех, кто придерживается ритуальной чистоты. Но эти люди, получающие за свои грехи возмездие и от богов, и от людей, караются в первую очередь самим своим внутренним расположением. Что же до нас, то мы, упомянув еще один славный, справедливый и твердый в благочестии относительно вещей божественных иноплеменный народ, перейдем к остальному.

17. 1. Индийская полития разделяет жителей Индии на многие страты, и есть род людей, умудряющихся в божественном, — эллины называют их гимнософистами. Гимнософисты делятся на две школы: во главе первой стоят брахманы, во главе второй — саманеи. Брахманы передают богомудрие из рода в род, подобно наследственному священству. Саманеи же набираются из тех, кто желает быть наполненным богомудрием. 2. Вот что можно сказать, основываясь на сочинениях Вардесана Вавилонянина, жившего во времена наших отцов и поддерживавшего отношения с индийским посольством Дандалина к Кесарю. 3. Все брахманы одного рода, от единого отца и одной матери. Саманеи[275]

[275] Вероятно, имеются в виду люди, ищущие спасения вне

же, как мы уже сказали, не принадлежат к одному роду, но собираются из всего народа индийского. Брахманы не управляются царской властью и не платят налогов. Что же до философов из них, то одни обитают в горах, а другие — по берегам Ганга. Живущие в горах питаются фруктами и коровьим молоком, которое сквашивают травами, живущие же окрест Ганга — только фруктами, в изобилии растущими близ реки. 5. Земля там постоянно приносит плоды, более того, она сама способствует произрастанию риса, употребляемого, когда не хватает фруктов. Есть другую пищу и вообще касаться пищи из одушевленных считается величайшей нечистотой и неблагочестием. Им открылся этот догмат благодаря почитанию божества и благочестию по отношению к нему. 6. Большую часть дня и ночи они отводят пению гимнов, восхваляющих богов, и молитвам. Каждый брахман живет в своей хижине и стремится, по возможности, к более полному уединению. Ибо брахманы не признают ни общежительства, ни долгих разговоров, и если такое все-таки случается, то после этого они на много дней уходят в затвор и пребывают в безмолвии, часто же отказываются и от еды. 7. Саманеи, как мы уже говорили, собираются [из разных родов]. Когда кто-то хочет быть приписанным (ἐγγράφεσθαι) к их отряду (τάγμα)[276], он сначала приходит к властям своего города или деревни и отдает им все свое состояние. Ему сбривают все лишние волосы, он надевает соответствующие одежды и присоединя-

социальных путей, намеченных брахманизмом, т. е. аскеты — буддисты или джайнисты.

[276] Сколь все-таки непривычен в философе этот дух военного канцеляризма!

ется к саманеям, даже не обернувшись ни на жену, ни на детей, если они у него есть; покинув их, он не думает о них, считая, что теперь это не его дело. Его дети отводятся на попечение царю, который обеспечивает их необходимым, о жене же заботится семья. 8. А вот какова жизнь саманеев. Они живут вне города и целый день заняты беседами о божественном. У них есть святилища и дома, построенные царем, где и находятся их управляющие (οἰκονόμοι), которые получают назначенное царем пособие для пропитания собравшихся. Их запасы состоят из хлеба, фруктов, овощей и риса. 9. Саманеи собираются в своем жилище по звуку колокола, не принадлежащие к ним уходят, они же начинают молиться. После молитвы снова бьют в колокол, и служители дают каждому из них чашу (ибо каждый ест из собственной чаши), питаются же они рисом. Нуждающийся в более разнообразной пище берет какой-нибудь фрукт или овощ. Сразу же после обеда они принимаются за свои занятия. 10. Все придерживаются безбрачия[277], никто не имеет собственности. Уважение к ним, как и к брахманам, столь велико, что сам царь, если страна оказывается в бедственном положении, приходит к ним просить их поддержки, молитв и советов о том, что следует предпринять.

18. 1. Они расположили себя к смерти таким образом, что терпят жизнь как некую необходимую тяжелую повинность, осуществляемую ради природы, и стремятся освободить свои души от тел[278].

[277] То есть и мужчины, и женщины. О наличии женщин-аскетов в среде гимнософистов ср.: Страбон. *География*, XV 1, 60 и 66.

[278] Ср.: Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 7, 352–357; Цицерон. *Тускуланские беседы*, II, 52; V, 77.

2. Часто, имея вид людей благополучных, не страдающих никакой болезнью, которая толкала бы их на это, они кончают жизнь самоубийством, сообщая об этом намерении другим людям. И никто не препятствует им в этом, но все считают их счастливыми и поручают передать то или иное своим умершим. Вот сколь твердо веруют и они[279], и большинство в то, что души [после смерти] обитают друг с другом. 3. Выслушав наставления, они предают тело огню, чтобы сделать душу наичистейшей и наилучшим образом отделить ее от тела; они умирают гимнословя. Ибо любящие их люди провожают их на смерть с сердцем более легким, нежели у других народов провожают в дальнее путешествие. Они оплакивают себя, оставшихся жить, говоря, что блаженны бессмертием ныне отшедшие. 4. [Несмотря на распространение таких вот обычаев,] ни у индусов, ни в среде какого-либо другого народа вперед не выходил ни один невежественный софист, подобный тем смертным, что встречаются сейчас среди эллинов, говоря: «Если все последуют вашему примеру, что будет с нами?»[280] Однако никакого замешательства в человечестве из-за них не произошло, ибо подражать им стали не все, те же, что им подражали, стали причинами скорее хороших законов, нежели смуты. 5. К тому же закон ни к чему не принуждал их, но, разрешая другим людям есть мясо, предоставил им в этом устанав-

[279] Имеются в виду люди, собирающиеся расстаться с жизнью.

[280] Порфирий, сириец по происхождению, совершенно не улавливает лейтмотив любой европейской этики: поступай так, чтобы максима, лежащая в основании твоего поступка, могла стать законодательной нормой.

ливать себе закон самим, оказал им уважение, как ставшим выше закона. Закон отдал в руки правосудия скорее не их, но других, как виновных в совершении несправедливости. 6. Тем же, кто говорит: «Что будет, если все станут подражать им?», следует ответить словами Пифагора: «Жизнь станет невыносима, если все будут царями, и, однако же, это не повод, чтобы избегать царства; если все будут добродетельны, никто не изложит конституции, не сохранив достоинства добродетели, и, конечно же, никто не будет настолько безумен, чтобы счесть, что стремиться к добродетели следует не всем». 7. Есть многое такое, что закон допускает для плебея, но не для хорошего гражданина и тем более не для философа. Закон не дает доступа всем гражданам ко всем ремеслам; хотя ни для одного сословия нет ни одного запрета на занятие каким-либо ремеслом, однако закон не допускает к власти тех, кто занят физическим трудом, он запрещает им занимать должности, требующие справедливости или какой-либо иной добродетели. 8. Так, простонародью не запрещается ходить к гетерам, однако же с последних взимается налог; закон рассматривает общение с ними как постыдное и позорное для мужей умеренных; закон не запрещает также проводить время в кабаке, но это все равно постыдно для умеренного мужа. Очевидно, точно так же дело обстоит и с диетой: разрешенное народу не может быть разрешено лучшим. 9. Философ сам предпишет себе наиболее святые законы из сформулированных богами и следовавшими им мужами. Но дело обстоит так, что священные законы предписывают святым (ἱεροῖς) ритуальную чистоту и запрещают вкушать одушевленных, причем некоторых животных запрещено вкушать и народу — из бла-

гочестия или по причине вредности этой пищи; так что следует либо подражать священникам, либо довериться всем законодателям. 10. В обоих случаях человек, всецело соблюдший закон и совершенно благочестивый, должен будет воздерживаться от употребления в пищу всех животных. Ибо если некоторые люди не едят отдельных животных из благочестия, то всецелое благочестие будет состоять в воздержании от всех животных.

19. 1. Едва не упустил свидетельство Еврипида[281], говорившего, что пророки Зевса на Крите практикуют воздержание, в следующих стихах: 2. (Хор обращается к Миносу): «Сын финикиянки Европы и великого Зана[282] — о царь Крита с его ста городами, вот я здесь. Я покинул весьма священные алтари, которым местный кипарис, срубленный халибским[283] (железным) топором, дает балки для крыши и, будучи скрепленным прекрасным бычьим клеем[284], позволяет создавать прекрасные конструкции. Я веду чистую жизнь с того дня, когда стал мистом[285] Зевса Иды, после того как выполнил обряд грома Загрея и обряд омофагии, когда вместе с куретами, размахивая факелом в честь Матери гор, я был посвящен и получил имя "Вакха". Одетый в белые одежды, я избегаю рождения смертных и гробов, находящихся по соседству. И я не ем животной пищи».

20. 1. Святые мужи считали, что ритуальная чистота состоит в том, чтобы не смешиваться

[281] Речь идет об утраченной трагедии Еврипида *Критяне*.

[282] Зан, бог критского происхождения, смешивается с Зевсом.

[283] Халибы — народ, связанный с металлургией.

[284] Ср.: Плиний. *Естественная история*, XVI, 215; XXVIII, 236; Полибий, VI, 23, 3.

[285] Ср.: Порфирий, *Жизнь Пифагора*, 1.

со своей противоположностью, осквернение же — в смешении с ней. Потому, питаясь плодами, тем, что взято не из мертвого, и по природе неодушевленно, они считали, что не оскверняют то, что подчинено природе и ею управляется. Что же касается наделенных ощущениями животных, то они считали, что убивать их и отнимать душу — значит осквернять их, и еще большей скверной считали смешение некогда наделенного способностью чувствовать, но затем потерявшего ее мертвого тела с ощущением живого [и воспринимающего существа, что происходит при вкушении мяса]. 2. Вот почему чистота любой вещи состоит, с одной стороны, в отвержении и отказе от многого и противоположного, с другой — в единении (μονώσει) и постижении родственного и соприродного. 3. Потому плотская любовь оскверняет, что она есть совокупление мужского и женского. Если семя укореняется, то происходит осквернение души посредством общения с телом, если не укореняется, то осквернение происходит из-за гибели вложенного семени. Это же относится и к мужской однополой любви, противоестественной и обрекающей семя на смерть. Вообще, плотская любовь и сновидения оскверняют душу в силу того, что она смешивается с телом и совлекается к наслаждению. Оскверняют и страсти, соплетая душу с неразумным и делая женственным внутреннее мужское [начало]. 4. Ибо каким-то образом осквернение (μολυσμὸς) и мерзость (μίαισις) означает смешение инородного, это особенно ясно, если осквернение стало непоправимо. Потому, обозначая краски, получаемые посредством смешения, когда один эйдос соединяется с другим, употребляют глагол «марать» (μιαίνειν):

Как это можно видеть, когда женщина пачкает слоновую кость
Пурпурной краской[286].

5. И опять же художники называют смеси порчей (φϑορᾶς), также принято говорить о несмешанном как о чистом, неиспорченном, неискаженном, неповрежденном[287]. Ибо вода, смешанная с землей, портится и повреждается, текущая же вода отталкивает встречающуюся землю, когда, по словам Гесиода, течет, образуя «прозрачный источник с бегущею вечно водою»[288]. Такая вода — здоровое питье, ибо ничем не испорчена и ни с чем не смешана. 6. О женщине, не принимавшей в себя выделений семени, говорят как о неиспорченной, так что смешение с противоположным есть порча и осквернение. 7. Совершенно очевидно, что введение в живое существо мертвого — в того, кто обладает чувствами, того, кто чувствами обладал, — введение мертвой плоти в живую, естественно, влечет за собой осквернение, оно есть мерзость для души, которой та замарывается, таким же образом, каким оскверняется в процессе вхождения в тело. Ибо рождающийся оскверняется смешением души с телом, а умирающий — оставлением инородного, чуждого жизни трупа. 8. Душа оскверняется также гневами, желаниями, множеством страстей, которые отчасти суть следствия режима питания. Как вода, текущая сквозь камни, лучше текущей через болото, ибо не несет с собой грязи, так и душа, осуществляющая

[286] Гомер. *Илиада*, IV, 141. В русском переводе *Илиады* эта фраза звучит так: «...Как слоновая кость, обагренная в пурпур женою» (пер. Н. Гнедича).
[287] См. примеч. 63.
[288] Гесиод. *Труды и дни*, 595.

свое устроительное действие[289] посредством сухого тела, — тела, не увлажняемого чуждыми ей соками, — не испорчена, она лучше [души, работающей посредством влажного тела,] и более склонна к сознанию. Ибо пчелы, говорят, берут свой прекрасный мед из самого сухого и самого терпкого тимьяна[290]. 9. Следовательно, рассудочное мышление (διάνοια) оскверняется, точнее, оскверняется мыслящий, когда соединяет его с мышлением воображающим и мнящим или смешивает их энергии. Чистота (καθαρμὸς) состоит в том, чтобы отстраниться (χωρισμὸς) от этого, ритуальная же чистота (ἁγνεία) есть единение (μόνωσις), пища же есть то, что сохраняет каждую вещь в ее бытии. Именно в этом смысле можно назвать «пищей» камня причину, позволяющую ему пребывать в своей слитности, пищей растения — то, что поддерживает его рост и плодоношение, а для тела животного — то, что сохраняет его состав (σύστασιν). 10. Но одно дело — питать его, а другое — раскармливать, одно дело — давать необходимое, другое — купать его в роскоши. Следовательно, пища различается в зависимости от того, какое существо мы питаем. 11. Все в нас требует питания, но мы должны стремиться откормить наиболее властное в нас. Однако пища разумной души — это то, что сохраняет душу разумной. А это есть ум; так что должно кормить душу умом, должно откармливать ее им, а не плоть мясами. Ибо ум поддерживает в нас вечную жизнь, раскармливаемое же тело оставляет голодной душу, отдаляет ее от блаженной жизни и способствует росту смертного; оно отвлекает душу и препят-

[289]Ср.: Платон. *Государство*, IV, 434с9.
[290]Игра слов: θύμον — тимьян, θυμός — дух, сердце.

ствует ее стремлению к бессмертию, оскверняет входящую в него душу и совлекает ее в чуждое. 12. Камень магнит, находящийся вблизи железа, дает ему душу, а оно, хоть и в высшей степени тяжеловесно, становится легче и подпрыгивает под воздействием духа камня. Тот, кто связал себя с Богом бестелесным и умным, разве будет сильно озабочен пищей, раскармливающей тело, препятствующее движению к уму? Сведя потребности плоти к столу малому и доступному, разве он не будет питать себя сам, он — приросший к Богу крепче, чем железо к магниту? 13. Если бы мы могли беспрепятственно отказаться от питания плодами, если не было бы тленного в нашей природе, если бы мы не нуждались и в хлебе и были бы истинно бессмертны, по слову Гомера[291], — а этот поэт прекрасно показывает, что пища пособляет не только жизни, но и смерти, — итак, если бы мы не нуждались в пище, то были бы столь же блаженнее, сколь бессмертнее. 14. Ныне же, находясь в смертном, мы, если так должно сказать, неразумно делаем себя еще более смертными благодаря принятию этой пищи; ибо душа в награду за предоставляемое ей телом жилище не только платит ему высокую плату, как где-то говорит Теофраст, но еще и сама целиком отдается ему. 15. О, как хотелось бы иметь ту, воспетую в мифах, пищу, что, будучи легкодоступной, уничтожает голод и жажду, чтобы остановились истечения тела и можно было бы заняться тем наилучшим, что делает Бога Богом! 16. Но к чему эти причитания, зачем взывать к людям, до такой степени ослепленным, что они ухаживают за

[291] См.: Гомер. *Илиада*, V. 341–342.

собственной бедой, ненавидят в первую очередь самих себя и Того, Кто их сущностно породил, а затем и тех, кто напоминает им об этом и призывает их протрезветь[292]?! Следует оставить этих людей и перейти к другим вопросам.

21. 1. Те, кто противопоставляет обычаям народов, о которых мы только что рассказали, образ жизни кочевников, троглодитов, рыбоедов, не знают, что к такому образу жизни их вынудила необходимость, ибо пребывают они в столь бесплодных местах, что там нет даже травы, но только пески, что и вынуждает их употреблять такую пищу. Доказательством же такой их нужды является то, что они из-за отсутствия топлива не могут даже пользоваться огнем и жарят рыбу на песке и камнях. 2. Понятно, что [и питание рыбой, и способ ее приготовления] суть следствия необходимости. Но есть также народы одичавшие, есть и зверские по природе, однако неразумно делать из этого повод для клеветы на человеческую природу как таковую, ибо в этом случае речь пойдет уже об условности не только пожирания животных, но и пожирания людей, станут пререкаемыми и иные культурные нормы (ἄλλης ἡμερότητος). 3. Во всяком случае, говорят, что массагеты и дербики считают большим несчастьем для своих домашних, если те умирают сами собой. Потому, предвосхищая события, они убивают самых любимых из родственников, когда те становятся старыми, и съедают их. 4. Тибареняне сбрасывают в пропасть своих стариков; гирканы[293] оставляют своих стариков на съедение хищным птицам

[292]Ср.: Марк Аврелий, VI, 31.

[293]Ср.: Цицерон. *Тускуланские беседы*, I 45, 108. Правда, там речь идет не о живых стариках, но об уже умерших.

и собакам; каспии выставляют на съедение хищникам мертвецов; скифы хоронят живыми вместе с умершими или сжигают вместе с ними тех, кого покойные больше всего любили[294]; бактрийцы отдают своих стариков живьем на съедение псам. 5. Один из полководцев Александра — Стасанор — чуть было не потерял власть, пытаясь уничтожить этот обычай. 6. Но как эти примеры не уничтожают доброго (ἡμερότητα)[295] отношения к человеку, так и мы не станем подражать тем, кого необходимость заставляет есть мясо, но — народам благочестивым и более преданным богам. Ибо, как сказал Демократ, жить плохо, т. е. без разумения, воздержности, святости, значит не плохо жить, но медленно умирать.

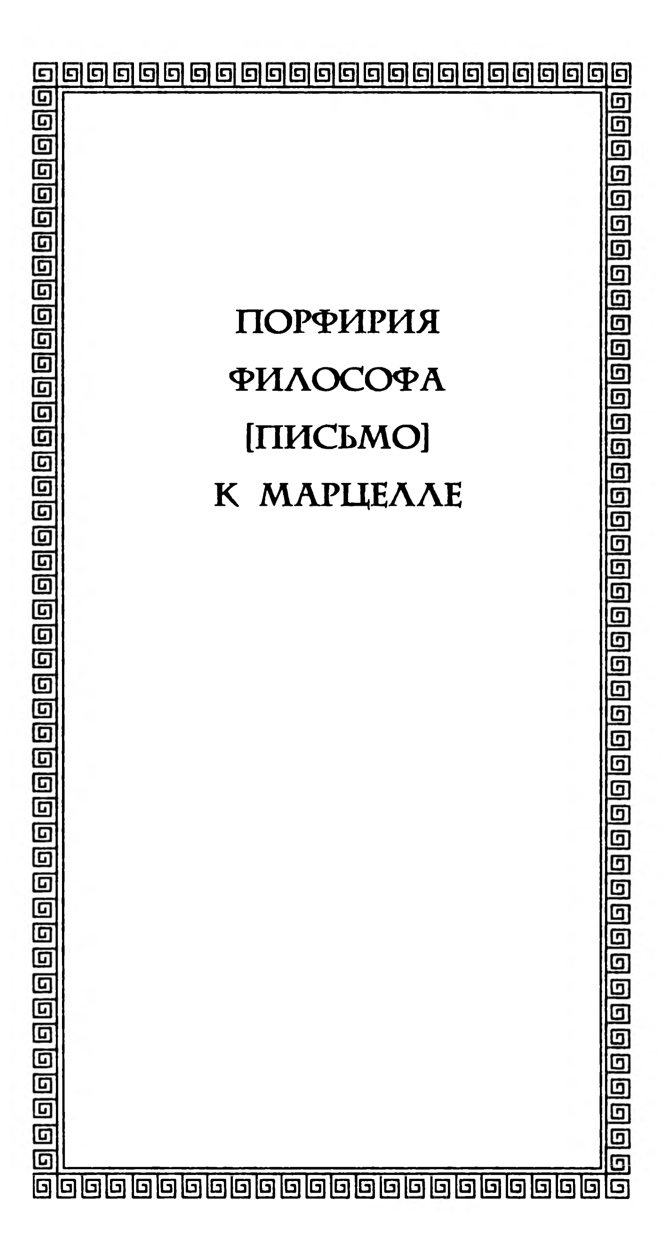
22. 1. Остается передать несколько свидетельств в пользу воздержания, принадлежащих отдельным людям, ибо именно это и было одним из главных обвинений. 2. По преданию, Триптолем был древнейшим законодателем Афин; Гермипп пишет о нем во второй книге о законодателях следующее: «Говорят, и Триптолем законодательствовал афинянам, три его закона, по словам философа Ксенократа, и до сих пор действуют в Элевсине: чтить родителей, приносить в дар богам плоды и не причинять вреда животным». 3. Введение двух первых законов он считает прекрасным: разве мы не должны отплатить своим родителям — благодетелям нашим — добром, разве не следует

[294] Ср.: Геродот. *История*, IV, 71.

[295] «Доброе», «кроткое» и «культурное» в древнегреческом языке, зафиксировавшем реалии еще очень юного человечества, — понятия во многом тождественные: редко бывает что-то доброе от природы; хорошо — то, что сделано своими руками, в том числе и в сфере нравов.

приносить в дар богам первины от тех благ, которые они нам даровали? Но относительно третьего закона Гермипп затрудняется, ему непонятно, ради чего Триптолем предписал воздерживаться от животных. 4. «Или, — говорит Гермипп, — Триптолем думал, что убивать единородное существо ужасно вообще, или допускал, что людям случается убивать для употребления в пищу даже наиболее полезных животных [, и это допустимо, в известных границах]». Так что, желая установления культурного (ἥμερον) образа жизни, он пытался защитить от насилия обитающих вместе с человеком животных, а также имеющих кроткий нрав. Если только не ввел он третий закон[296], чтобы дольше действовал второй[297], рассудив, что если богам не будут приносить в жертву животных, то обычай принесения богам плодов удержится дольше. 5. Ксенократ приводит и многие другие причины, делая это с немалым небрежением. Из всего им сказанного нам важно только то, что этот закон восходит к Триптолему. 6. Позднее афиняне стали беззаконничать и вкушать мясо животных вследствие великой необходимости и невольных грехов, как мы уже говорили, и стали закону Триптолема повинны. 7. В самом деле, напомним и закон Дракона — вечный закон для жителей Аттики: почитать богов и героев по закону отцов, публично и частно, насколько возможно [хорошо], почитать молитвами, жертвами первин употребляемых плодов и лепешками. Этот закон предписывает чтить божество первинами употребляемых плодов и лепешками <...>[298]

[296] То есть не причинять вреда животным (см. гл. 22, 2).
[297] О принесении в дар богам плодов.
[298] Рукопись здесь резко обрывается.



ПОРФИРИЯ ФИЛОСОФА [ПИСЬМО] К МАРЦЕЛЛЕ

1. Когда я собрался с силами (εἰλόμην) взять тебя — мать пятерых дочерей и двух сыновей (некоторые из коих еще совсем дети, а другие, напротив, уже устремились к брачному возрасту) — в жены, Марцелла, то, говоря между нами, не боялся, что потребуется многое для удовлетворения их нужд, [я заключал брак] и не ради телесного деторождения (παιδοποιΐας), но положил иметь [своими] детьми поклонников[1] истинной мудрости и твоих детей, если благодаря нашему воспитанию они станут крепко держаться правой (ὀρθῆς) философии; [я вступил в брак] и не ради преизбытка моего или вашего имущества: если случилось быть бедным, следует довольствоваться необходимым; склоняясь к старости, я не жду утешения от твоей службы мне. Твое болезненное тело в большей мере нуждается в том, чтобы его исцелили другие, нежели способно прийти на помощь или поддержать кого-либо[2]; [я женился на тебе] и не из каких-либо практических соображений (οἰκονομιάν), не из охоты за славой или похвалой тех, кто исключительно из любви хорошо пожить не пожелал взвалить на себя такой груз; наоборот, благодаря тупости твоих со-

[1] ἐραστὰς — также и «страстных почитателей», «любовников».

[2] παραστάττειν — букв.: «быть соратником, защитником».

граждан и их зависти к нам на меня обрушились многие клеветы, так что я совершенно неожиданно подвергся из-за этих клевет опасности умереть.

2. Ничто из этого не было тем, ради чего я соединил свою жизнь с другим [живым существом], это, скорее, произошло по следующим двум причинам. Первая — чтобы умиротворить богов рода[3], следуя в этом окованному Сократу[4], решившему отдать предпочтение занятию народной музыкой перед обычной для него философской деятельностью, чтобы осторожно уйти из жизни. Таким же образом и я, чтобы умиротворить демонов, руководящих этой трагикомедией, не стал медлить с усилием свадебного гимна и с величайшей радостью встретил и множество твоих детей, и сопряженную [с нашим браком] нужду в необходимом, и злобу издевающихся над нами. Ничто не отсутствовало из того, что случается в драме: ни зависть, ни ненависть, ни [ядовитый] смех, ни ссоры, ни вспышки гнева, — разве что не себе, но другим я служил, разыгрывая перед демонами свою роль в этом представлении[5].

3. Другая же, божественнейшая причина — причина, отнюдь не подобная этой вульгарной, — состояла в том, что я, полюбив твою расположенность к правой философии, решил, что тебя, потерявшую мужа, бывшего моим другом, не следует оставлять без помощника, мудрого руководителя,

[3]γενεθλίος θεοῦς — также и «богов охранителей рода».

[4]То естьСократу, когда он находился в заключении.

[5]Здесь Порфирий использует лексику драматургии, и в этом у него было множество предшественников, в том числе и его учитель. Ср.: Плотин. *Эннеады*, III. 2. 15–16.

без человека, который был бы близок твоему образу (τρόπῳ) [жизни]. Прогнав всех тех, кто притязал нанести тебе вред, я навлек на себя неразумные[6] оскорбления, однако же снес их с изяществом (εὐσχημόνως); призвав тебя назад в твой собственный способ (τρόπον) [существования], я освободил тебя, насколько получилось, от всех стремившихся господствовать над тобой, я сделал тебя причастницей философии, показав учение, согласующееся с твоей жизнью. Кто иной мог бы быть более надежным, нежели ты, свидетелем — свидетелем, в присутствии коего я стыжусь обелять себя[7] или скрывать что-либо о себе; свидетелем, перед лицом которого — поскольку ты более всего чтишь истину, а потому считаешь нашу совместную жизнь нечаянной прибылью (ἕρμαιον) — я совершенно чистосердечно вспоминаю все от начала и до конца, что произошло до нашего брака и во время его?

4. Если бы обстоятельства позволили продлить нашу совместную жизнь здесь, насколько бы мы того пожелали, то ты могла бы — как влагу лежащего перед тобой источника — черпать обильный и [всегда] свежий напиток, не ограничиваясь тем количеством, которое лишь удовлетворяет жажду и дает возможность только слегка восстановить силы. Нужды эллинов вопиют [к небесам], и споспешествующие им боги присоединяются к их мольбам; однако [, несмотря на столь плачевное положение дел,] ты не могла, при всем своем рвении, имея столько дочерей, последовать за мной: я понимал, что бросить дочерей одних среди

[6] Παραλόγους — может означать также «неожиданные».
[7] ἀφοσιούμενος — букв.: «приносить за себя очистительные жертвы».

этих *левых*[8] людей значило поступить неразумно и несправедливо, и поскольку мне [надлежит] пребывать здесь — хоть я и не оставляю надежду на возвращение, — то правильно будет посоветовать тебе держаться того, что было преподано мною за десять месяцев нашей совместной жизни, не отбрасывая этого из-за тоски или стремления к большему. Я, и в самом деле, стараюсь отправиться в обратный путь насколько возможно быстрее.

5. Поскольку же будущее неясно в странствиях, то должен сразу и утешить тебя, и наставить: скажу тебе нечто более для тебя подходящее, нежели то, что ты относительно себя решила — заботиться о доме и сохранить неизменным все. В своей покинутости ты ничем не отличаешься от трагедийного Филоктета[9], страдающего от язвы, разве что он получил свою рану от злоумышленной гидры, ты же — от сознания, каким и скольким было для нас падение души в становление[10]. Боги не презирают нас, как Филоктета Атриды, они возникли спасителями и не забывают нас. Я призываю тебя, столкнувшуюся со столькими борениями и столькими страданиями, крепко ухватиться за единственно надежный швартов философии. Не будь из-за моего отсутствия

[8]Слово σκαιοῖς — «левый» так же, как и в русском языке, обозначает здесь сомнительных, мрачных типов.

[9]Один из героев Троянской войны, который по дороге к Илиону был укушен змеей и покинут Атридами (Агамемноном и Менелаем) на пустынном острове Лемнос под предлогом дурного запаха, исходящего из его раны. Драматурги древности не раз обращались к этому сюжету. См., например: *Софокл.* Филоктет // Софокл. Драмы. М., 1990. С. 216.

[10]Ср.: Порфирий. *Сентенции*, 23 (29).

беспомощнее (ἀμηχανάις), чем приличествует. Не растеряй из-за стремления к моим поучениям того, что тебе уже было дадено[11]. Не ослабей под напором чуждых тебе дел, не отдавайся потоку забот, увлекающему тебя, но учти, что истинные блага достаются людям не посредством праздности; чтобы упражняться в трудностях ожидаемой жизни, пользуйся настоящими обстоятельствами, которые одни только доставят твоему упорству противников, коих ты сможешь сбить с ног и над которыми сможешь возобладать. Ибо умыслы ничтожных людишек (εὐκαταφρόνητα) будут нам не страшны, если мы пренебрежем тем, над чем мы не властны, если сочтем именно это источником наших бед, не стремясь причинить вред тем, кого, как мы знаем, наказание не ослабит, но кто сам для себя есть худшее наказание.

6. Нет с тобой помощника твоей души, нет того, кого ты любишь как отца, мужа, учителя, родственника, как свое Отечество, если так можно сказать; кажется, именно его отсутствие дает разумное объяснение твоей растерянности, однако ты сможешь утешиться, взглянув [на эту ситуацию] глазами разума, а не страсти. Во-первых, как я и говорил, если бы дело обстояло по-иному[12], тогда тот, кому надлежит вспомнить о возвращении, не поднялся бы со здешней чужбины, воспользовавшись легким [для ходьбы] и ровным, как на ипподроме[13], местечком, не совершил бы

[11] Ср. конец гл. 4.

[12] То есть если бы отсутствие столь болезненно не переживалось.

[13] Плоское поле ипподрома противопоставляется здесь крутому склону подъема, как путь наслаждения — пути

восхождения. Ибо нет вещей более противоположных друг другу, нежели наслаждение и восхождение к богам. На вершины гор нельзя подняться, не подвергая себя опасности и тяжелым трудам, нельзя вынырнуть из глубин тела посредством того, что в них низводит, т. е. посредством удовольствия и беззаботности. Ибо путь [вверх] совершается благодаря заботе [о восхождении][14] и воспоминанию падения. Превратности пути тягостны, и восхождению свойственно недовольство. «Легкая жизнь» — у богов, павшему же в становление — противоположное, [наша жизнь] ведет нас к забвению, увлекает нас на чужбину, погружает в сон, если мы [, и в самом деле добровольно,] подчиняемся ее волшебному жезлу душеводительствующих[15] снов.

7. Среди твоих цепей есть и золотые — это самый тяжелый металл, ибо более других годен для украшений, его красота побуждает женщин носить золотые оковы, безрассудство и легкомыслие делают их нечувствительными к этому грузу. Железные же цепи заставляют нас осознать наши грехи, они причиняют нам боль, приводя к покаянию и поискам избавления от тяжести, в то время как освобождение от золотых цепей, благодаря приносимому золотом наслаждению, люди без неудовольствия часто не могут осуществить. Потому-то люди разумные сочли, что страдание более содействует добродетели, нежели удовольствие. Согласно их мнению, страдание, как для

восхождения к богам. Образ крутой тропы и изнурительного пути к добродетели восходит к Гесиоду.

[14] Ср.: *О воздержании*, I, 27, 4.

[15] Греческое ψυχαγωγούντων напоминает о Гермесе Психагоге, вводящем души умерших в Аид.

мужчины, так и для женщины, лучше, нежели вздутие души по причине размягчения удовольствием. Ибо всякому приобретению блага должен предшествовать труд[16]; стремящийся приобрести добродетель по необходимости трудится. Ты слышала, какие подъяли труды Геракл, Диоскуры, Асклепий и другие дети богов, какую явили настойчивость, чтобы совершить счастливый путь [восхождения] к богам. Ибо восходит к Богу не тот, ктопровел свою жизнь в удовольствиях, но тот, кто научился благородно сносить величайшие несчастья.

8. Я понимаю, что сейчас тебе предстоит величайшее из состязаний — борьба, которой нет большей, ибо ты полагаешь, что вместе со мной потеряешь и путь ко спасению, и своего вожатого на этом пути. Но твое положение перестанет быть во всех отношениях невыносимым, если ты отбросишь неразумное смятение страсти, если по достоинству (μὴ περὶ φαύλων) оценишь воспоминание о божественных словах, коими ты была посвящена в правую философию, прочное усвоение коей проверяется поступками, ибо дела естественно доказывают каждый догмат [правой философии]. Образ твоей жизни должен соответствовать твоему знанию, чтобы быть надежным свидетелем тому, что ты говоришь своим слушателям. Что же мы узнали от тех, кто наияснейшим образом постиг предназначение человека? Я ведь для тебя не тот, кого, поскольку он доступен чувствам, можно потрогать, но тот, кто отстоит дальше всего от тела, кто не имеет ни цвета, ни очертания, к кому невозможно прикоснуться руками, тот, с кем мо-

[16] πόνους — можно переводить как «страдание».

жет соприкоснуться лишь мысль, не так ли? Мы не из внешнего схватываем то, что в нас, но — как в хоре достаточно лишь задать тон — вспоминаем, чем обладаем, прежде чем стали блуждать [в чувственном][17].

9. Более того, разве мы не видели, что всякая страсть души есть худший враг ее спасения, что невоспитанность есть мать всех страстей и что образован не тот, кто достиг многознания[18], но тот, кто достиг освобождения от страстей души? Страсти суть начала болезней, порок же — болезнь души; всякий порок постыден, постыдное же противоположно прекрасному; божественное — прекрасно, и к нему невозможно приблизиться, будучи порочным; «законно, — говорит Платон, — чтобы чистое не соприкасалось с нечистым». Потому-то и до сих пор должно нам очищаться от страстей и грехов, которые возникают благодаря страстям. Разве не вызвало у тебя наибольшее одобрение то именно, что [истинное предание научило тебя] читать начертанные в тебе божественные письмена посредством указующих слов? Но как же может быть нелепостью твоя вера в то, что в тебе есть и спасающее — и спасаемое, и гибнущее — и губящее, и богатство — и бедность, что в тебе есть отец, супруг и вожатый к истинным благам, [а с другой стороны,] как бы ты могла глазеть (κεχηνέται) на тень своего наставника, если бы не обладала истинным наставником в

[17]Кажущаяся здесь странной игра времен полностью оправдана: то, что мы припоминаем, есть извечное наше достояние, потому мы не могли обладать им в прошедшем времени, мы именно вспоминаем то, чем обладаем всегда, но не всегда осознаем; блуждания же в чувственном когда-то начались и когда-то закончатся.

[18]Ср.: *О воздержании*, I, 29, 1.

своем сердце[19], если бы внутри тебя не было всего богатства [Вселенной]? Это богатство должно будет погибнуть и расточиться, если ты низойдешь к плоти, вместо того чтобы [охватить] спасающее и спасаемое.

10. Присутствие моей тени, моего явленного эйдола[20] не принесло тебе никакой пользы, а если ты научишься убегать от тела, ее отсутствие не принесет тебе никакого вреда. Тебе лучше соединяться со мной чисто: в чистоте и красоте единения я буду пред тобой и с тобой днем и ночью; я буду неотделим от тебя, если ты постараешься подняться в себя, собирая из тела всю себя, всю ту себя, что распущена в нем, ту себя, что пребудет раздробленной во множестве и рассеянной до тех пор, пока не возобладает мощь единства. Ты можешь собрать и объединить врожденные понятия, разделяя по компонентам их смесь, постараться вытащить на свет покрытое мраком. От них рванулся [к Богу] и божественный Платон, который отозвал нас от чувственного к умопостигаемому, если ты это еще помнишь. Ты могла бы разобрать преподанное мною тебе, пробежав его вновь в памяти, решив иметь эти речи благими советчиками и упражняться в своих знаниях посредством дел, сохраняя их благодаря этому труду.

11. Логос говорит, что во всем и всячески присутствует божество, что ему посвящен людьми храм — мысль, в наибольшей степени — мысль

[19] В оригинале: ἐντος — «внутри».

[20] Область значений этого слова колеблется от уменьшительного «образок» до «призрак». В плотиновской иерархии: самая низшая ступень существования оформленного.

мудреца, и даже только она. Достойные почести воздаются Богу тем, кто познал его наилучшим образом. Таким человеком может быть только мудрец, ему следует почитать божество посредством мудрости приуготовлять ему храм в своем духе (γνώμη)[21], храм, украшенный одушевленной статуей (ἀγάλματι) — умом, славящей (ἀγγάλοντα) <Бога>. Ибо Бог не нуждается ни в чем, мудрый же — только в Боге. Ибо прекрасным и благим можно стать, только мысля, что благо и красота взошли из божества, и никак иначе не стать несчастным, как только предоставив дурным демонам обитать в душе[22]. Человеку же мудрому Бог божественную дает свободу. И очищается мудрый человек мыслью Бога, а стремящийся к правосудию Богом вдохновляем.

12. При всех поступках, всех делах и речах Бог присутствует как надзиратель и страж. Будем считать Бога причиной всего доброго, что мы делаем. Причиной же зла будем мы сами, если изберем зло, в чем Бог [, очевидно,] не виновен. Потому следует молить Бога о том, что достойно Бога. Будем просить у него то, что не сможем

[21] γνώμη — познавательная способность, мысль, но с сильным акцентом на волевом моменте в ней, т. е. на аспектах выбора, решения. Можно переводить как практический разум, отличив его от помышляющего. Впоследствии этот термин станет одним из наиболее распространенных в христологических спорах.

[22] Это рассуждение, как и многие другие в эллинской философии, напрямую связано у Порфирия с греческим языком, ибо если счастье — «эудаймониа» (εὐδαιμονία) и несчастье — «какодаймония» (κακοδαιμονία) буквально значат «благодемония» и «злодемония», то вполне понятно, что нельзя стать несчастным иначе, как впустив в душу злого демона.

получить ни от кого другого. Что же до власти (ἡγεμόνες)[23], которая дается после трудов добродетели, то будем молиться, чтобы после этих трудов она и возникла. Ибо молитвы лентяя — пустые слова. Того, чем владела, но чего не сохранила, у Бога [впредь] не проси. Ибо всякий дар Божий должен быть неотъемлем, так что Он не даст тебе того, что ты не удержишь. Презирай то, в чем будешь нуждаться, освободившись от тела; однако призывай Бога, чтобы Он стал тебе помощником в твоих упражнениях в том, что понадобится тебе после освобождения. Следовательно, не проси ничего из того, что судьба дает лишь затем, чтобы снова отнять. Не проси раньше времени, но только когда Бог явит тебе, что тебе естественна прямая просьба.

13. Благодаря тому именно, что Бог естественно отражается [в человеке], не видим Он ни телесными очами, ни гнусными душами, омрачившимися злом. Ибо красота Его — это Его несмешанность, [простой] свет, жизнь, просвещающая истиной; всякое же зло совершенно обманывает незнанием и уродует гнусностью. Итак, желай и проси у Бога только того, что Он сам желает и есть, хорошо зная, что насколько человек желает тела и телесного, настолько же он не знает Бога, а насколько не видит Его, настолько и помрачается [злом], даже если при этом ему самому и воздаются божеские почести. И напротив, познан Богом мудрец, известный немногим или, если хочешь, неведомый никому. А значит, пусть ум следует Богу, отражая Его уподоблением Ему, душа же пусть следует за умом; пусть опять же душе служит образ (σχῆμα),

[23] Вероятно, здесь имеется в виду то, что в Индии называлось «сидхи».

чистой — чистый, насколько возможно. Ибо тело, оскверненное страстями души, возвращает ей ее скверны.

14. Боголюбивой душе и боголюбивому уму, сущим в чистом теле, будут соответствовать определенные поступки и речи; лучше тебе бросить необдуманно камень, нежели слово; лучше проиграть, говоря правду, нежели победить обманом; ибо победа, добытая обманом, есть нравственное поражение. Лживые речи свидетельствуют о дурных людях. Невозможно быть боголюбцем, любя также тело и удовольствие. Ибо любящий удовольствие любит и тело, любящий тело любит и собственность, а любящий собственность — с необходимостью несправедлив, несправедливый же нечестив пред Богом и отцами, в отношении к другим людям — беззаконен. Так что даже если он приносит гекатомбы и украшает храмы мириадами приношений, то все равно есть безбожник и нечестивец, чей образ жизни — святотатство[24]. Потому от всякого любящего тело должно отвращаться как от безбожника и мерзавца (μιαρὸν).

15. С теми, чьи мнения ты не используешь, не имей общения ни в образе жизни, ни в речах о Боге. Ибо говорить о Боге с теми, кто растлен ложными учениями, небезопасно. Говорится ли у них истина или ложь о Боге — равную опасность несет то и другое[25]. Не очистившись от своих нечестивых дел, никому из них не должно говорить о Бо-

[24] То есть воровство из храмов; обиженные люди сравниваются Порфирием с обворованными храмами, что очень образно и очень по-восточному.

[25] Это изречение с одобрением цитируют Ориген и Епифаний.

ге; и отнюдь не следует думать, что, ввергая в их уши слово о Боге, мы тем самым не оскверняем его, но должно слушать и высказывать о Боге суждение, как если бы Он был пред тобой. Итак, пусть слову о Боге предшествуют боголюбивые дела, перед толпой же следует об этом молчать, ибо в высшей степени чуждо богословие пустосвятству (κενοδοξίᾳ) души. Считай, что лучше промолчать, нежели необдуманно высказаться о Боге. Ты сделаешь себя достойной Бога, если не будешь ни говорить, ни делать, ни знать, в конце концов, ничего, что было бы недостойно Бога. Человек, достойный Бога, сам может быть богом.

16. Ты почтишь Бога наилучшим образом, когда уподобишь Ему свою мысль. Однако уподобление совершится одною лишь добродетелью, ибо только добродетель ведет душу ввысь, к родственному. После Бога ничто не велико так, как добродетель. Больше добродетели лишь Бог. Он поддерживает человека в прекрасных поступках; в дурных же — человека ведет злой демон. Порочная душа бежит от Бога, она не желает, чтобы существовал промысл Бога, и всячески отрицает закон Бога, карающий всякое зло. Душа мудреца, напротив, прилажена (ἁρμόζεται) к Богу, она постоянно видит Бога и всегда пребывает с Богом. Если архонта радуют находящиеся под его началом, то и Бог печалуется (κήδεται) о мудреце; и потому счастлив мудрец, ибо опекает его Бог. Честен пред Богом не язык мудреца, но дела его. Ибо мудрец чтит Бога также и молча; человек же невежественный оскверняет божество, даже жертвуя и молясь. Только мудрец — священник, только он возлюблен Богом, только он умеет молиться.

17. Упражняющийся в мудрости упражняется в знании о Боге: дело не обстоит так, что он непрестанно молится и совершает жертвы, но он [непрерывно] упражняет свое благочестие посредством праведных дел. Ибо не стать человеку угодным Богу ни благодаря хвалам людей, ни посредством пустых речей софистов; сам себя делает человек угодным Богу и божественным (ἐκϑεοῖ), уподобляя свои частные расположения нетленному блаженству [Бога]. Сам себя делает человек нечестивым перед лицом Бога, сам навлекает на себя неудовольствие Бога; так происходит не потому, что Бог переживает что-то плохое (πάσχων κακῶς), ибо только благое творит Бог, но из-за самого человека, из-за его иного и дурного мнения о Боге. Нечестие состоит не столько в том, что человек не ухаживает за статуями богов, сколько в том, что он навешивает на божество мнения толпы. Ты же никогда не предполагай о Боге ничего недостойного Его высшей степени блаженства и нетления[26].

18. Величайший плод благочестия — чтить божество согласно отцам (κατὰ τὰ πάτρια)[27], не потому что оно в этом нуждается, но чтобы выразить благоговение, которое вызывает его блаженное и досточтимое величие. Нам ничем не повредят священнодействия у алтарей Бога, и не принесет никакой пользы пренебрежение ими. Но тот,

[26]Здесь и далее (гл. 18) заметно влияние эпикурейской мысли.

[27]Еще Аристоксен (фр. 34) говорил, что «пифагорейцы предпочитали быть верными отцовским обычаям и законам, даже если они намного хуже других». И позднее, несмотря на все возражения против традиционного культа, все философы — от Платона до Эпикура — согласны в том, что его следует сохранить.

кто почитает Бога так, как если бы Он нуждался в этом, сам не понимает, что считает себя существом более, нежели Бог, могущественным. Не раздраженные боги причиняют нам вред, но наше незнание их; ибо гнев чужд богам, он ведь есть нечто непроизвольное и необдуманное, а в Боге ничего этого нет. Итак, не оскверняй божество ложными человеческими мнениями: ты ничем не причинишь вреда Блаженному, нетленность Которого исключает всякую возможность нанести Ему какой-либо вред, [такой попыткой ты лишь] ослепишь себя, перестав распознавать величайших и обладающих наибольшей властью [существ][28].

19. [Надеюсь,] ты не думаешь, что этими словами я призываю почитать Бога, ибо такой призыв смешон — можно подумать, в этом есть сомнения; [нет, этими словами я хочу сказать,] что мы почитаем Бога истинно не тогда, когда делаем что-нибудь для него или определенным образом Его славим. Ни слезы, ни мольбы не привлекают внимания Бога, обильные жертвы не воздают Ему чести, многие приношения не украшают Его, но прочно утвержденный [в Боге] обоженный дух (ἔνθεον φρόνημα) — вот что соединяет нас с Богом. Ибо подобное необходимо движется к подобному. Обильные же жертвы глупцов суть пища огня, и их приношения дают возможность святотатцам бесчинствовать. У тебя же, повторюсь, пусть бу-

[28] Фрагмент весьма примечателен тем, что здесь с особой ясностью проговорена «едино-многость» платонического Бога, который есть сразу и *боги*. Это не полный чувства собственной исключительности бог иудаизма и не бессмысленное множество богов народной, особенно римской, религии, но именно Бог, который есть *боги*.

дет храмом твой ум[29]. Именно его нужно приготавливать и украшать, чтобы сделать способным принять Бога. Но красота и готовность не должны быть минутными, ибо в таком случае это снова лишь насмешки, безумства, пристанище злого демона.

20. Если же ты всегда будешь помнить, что где бы ни ходила твоя душа, где бы ни усовершала (ἀποτελῇ) энергию тела, — Бог пребудет с тобой и будет наблюдателем (ἔφορος) всех волений твоих и поступков; если ты почтишь этого Зрителя, от Которого ничего не ускользает, то Бог станет жить вместе с тобою. Пусть — даже когда твои уста рассуждают о каком-либо ином деле — твоя воля (γνώμης) вместе с разумом (φρόνημα) будет обращена к Богу. Ибо таким образом обожится и твоя речь, будучи просвещена посредством света истины Бога, и тогда она легко будет иметь успех, ибо знание Бога делает речь краткой.

21. Куда проникает забвение Бога, там необходимо поселяется злой демон. Ибо, как ты знаешь, душа может быть как обителью богов, так и прибежищем демонов. Если в ней обитают боги, то она поступает благо как в словах, так и в делах; если же она приняла другого сожителя, то все делает подло. Когда ты увидишь, что человек радуется злу и творит его, знай, что он отрекся от Бога в своем духе (γνώμῃ), став жилищем злого демона. Те, кто полагает, что Бог существует и управляет всем, благодаря этому знанию (γνώσεως) и твердой вере вот какую имеют пользу: они становятся обладающими научным позна-

[29] Непереводимая игра слов: νεώς (храм) и νοῦς (ум).

нием (τό μεμαθήκεναι)[30] того, что Богом промышлено все, что существуют ангелы, которые суть божественные и благие демоны, наблюдающие за нашими делами, и что от них нельзя скрыться. Будучи убеждены в этом, эти люди сохраняют себя от падения в [обмирщенный] образ жизни, поскольку имеют ви́дение неминуемого смотрения богов. Благоразумием образа жизни они приобретают знание о богах, а познанные ими боги знают их.

22. Те же, что не верят ни в существование богов, ни в промысл Бога, управляющий всем [космическим] Целым, претерпевают заслуженное наказание, состоящее в том, что они ни сами не верят, ни убеждаются в том другими, что боги суть и отнюдь не неразумными движениями управляется Вселенная. Они сами ввергли себя в несказанную опасность, предав себя неразумному порыву, удобопреклонности к заблуждениям при столкновении с житейскими обстоятельствами, они совершают все, что не законно, стремясь уничтожить само понятие Бога. Таких людей боги избегают из-за их неведения и неверия; сами же они не могут ни скрыться, ни убежать, ни от богов, ни от их спутницы — Справедливости[31]. Избрав несчастную и блуждающую жизнь, не знающие богов известны и богам, и той Дикэ[32], что от них.

[30]Этот фрагмент, в котором говорится о превращении «гнозиса» в «эпистэму», полезно было бы сравнить с хорошо знакомым нам по христианской традиции выражением: верую, чтобы разуметь.

[31]Дикэ — Справедливость (греч.).

[32]О Дикэ — спутнице богов ср.: Платон. *Законы*, IV, 716а.

23. Пусть даже они думают, пренебрегая при этом мудростью и добродетелью, что они чтят богов, что верят в то, что боги существуют, все равно [в действительности] они бесчестят богов и оставляют их. Ибо ни неразумная вера без правильной <жизни> не достигает Бога, ни дар богопочитания без знания о способах чествования, приятных божеству. Ибо если божество наслаждается возлияниями и жертвами и умоляемо этим, то оно, будучи справедливым, поскольку не всем выпала равная участь, не может требовать от всех равных себе даров. Если же отнюдь не меньше этих [вещественных приношений] божество наслаждается чистотой мысли, которую каждый способен приобрести в результате добровольного решения (ἐκ προαιρέσεως), то разве окажется несправедливым такое положение дел? Если же божество наслаждается обеими формами служения, то его следует почитать, по возможности, священнодействиями и — сверх самой нашей возможности — мыслью. Молиться Богу — не зло, но оставаться неблагодарным — худшая низость.

24. Никакой Бог не есть причина зла, совершенного человеком, виновен сам выбравший ум. Молитва, сопровождаемая дурными делами, нечиста, а потому не приемлется Богом; сопровождаемая же добрыми делами — чиста и доходчива. Четыре стихии особенно важны в нашем отношении к Богу: вера, истина, любовь и надежда. Следует верить, что только спасение есть обращение к Богу; веруя же, нужно ревностно приняться за дело, чтобы познать истину о Нем, а познав, любить познанного, любя же, питать душу в течение всей ее жизни благими надеждами. Благими надеждами благие люди

пересиливают плохих[33]. Таковы и стольки основные стихии.

25. Теперь различим три вида законов: первый — закон Бога, иной — смертной природы, третий же — принятый у народов и городов. Природный закон определяет меры потребностей тела, указывает необходимое и осуждает стремление к суетному и излишнему. Принятый закон различно устроен у [содержащих его] народов; этот закон определяет, основываясь на соглашении, общение людей друг с другом силой единодушия людей в [основных] его положениях. Что же касается закона божественного, то он был установлен умом — ради спасения разумных душ — и был основан на их врожденных понятиях, он выясняется из истины поступков, обусловленных ими[34]. Человек преступает естественный закон, когда не знает его из-за пустых мнений, когда прилежит к телу из-за чрезмерного телолюбия. Но тело переступаешь, презирая его и становясь выше, [когда заботишься] о благе самого тела. Условный закон подчинен времени, его положения иные в разных местах из-за принуждения властвующих династий, этот закон ведет к наказанию уличенного [преступника], но он не может достичь ни скрытого [беззакония], ни помыслов каждого из людей.

26. Божественный закон неведом душе, замаранной безумством и невоздержностью, но он блистает сквозь бесстрастье и рассудительность. Этот закон невозможно преступить, ибо [некуда

[33] Следует заметить, что надежда как приносящая победу сила — это совершенно не эллинский образ. Эллин считал надежду разновидностью слабости.

[34] Врожденными понятиями.

преступать] — нет для человека ничего выше, чем он. Он никогда не станет предметом презрения, ибо не станет сиять в том, кто готов отнестись к нему пренебрежительно. Он не изменяется волею обстоятельств и сильней любых хитростей насилия. Божественный закон познает один лишь ум, когда, исследуя собственные глубины, он находит его запечатленным в себе, ум делает его пищей души, которая для него подобна телу. Ибо следует полагать, что телом ума является разумная душа, именно ее питает ум, чтобы — благодаря своему свету — привести ее к узнаванию (ἀναγνώρισιν) сущих в ней [божественных] мыслей, кои напечатлены и внушены истинностью божественного закона; ум становится учителем души, спасителем, воспитателем, стражем, возводителем (ἀναγωγός), он изрекает истину в молчании, дает душе развернуть божественный закон, взирая в него и бросаясь в него, ибо он признает, что этот закон запечатлен в ней от вечности.

27. Значит, в первую очередь тебе надо рассмотреть закон природы, а от него уже следует подняться к божественному закону, который определяет (διέταξε) также и природный закон. Если тебя вдохновят эти законы, тебя никогда не побеспокоит никакой писаный закон. Ибо писаные законы были установлены ради простых людей — скорее, не для того чтобы они не совершали несправедливостей, но чтобы им не подвергались. Природное богатство, которое, поистине, есть удел философа, определенно и легкодостижимо, богатство же, являющееся принадлежностью пустых мнений, беспредельно и недостижимо. Значит, тот, кто следует природе, а не пустым мнениям, самодостаточен во всем. Ибо в отношении к достаточному по природе всякое приобрете-

ние — богатство, в отношении же к безграничным желаниям и величайшее богатство — ничто. Редко находится как бедный относительно цели природы, так и богатый относительно пустых мнений. Ибо ни один дурак не довольствуется тем, что имеет; лучше сказать: дурака удручает то, чего он не имеет.

28. Итак, боги предписали хранить святость через воздержание от мясной пищи и любовных отношений, ради согласия людей, стремящихся к благочестию с волей природы, которую они сами и утвердили, ибо все, что сверх воли природы, скверно и ведет к смерти. Толпа, боящаяся простоты такого образа жизни, из-за этого своего страха достигает своими поступками как раз того, что наилучшим образом подготавливает [ее к тому, чего она так боится]. Многие достигшие богатства не обрели [посредством него] освобождения от зол, но сменили имевшиеся на бóльшие. Потому-то философы говорят, что нет ничего более необходимого, чем хорошо знать, в чем нет необходимости, и считают наибольшим богатством — самодостаточностью и величием — отсутствие потребностей. Потому они увещевают не столько заботиться о приобретении чего-то доступного и необходимого, сколько о том, чтобы мы были мужественны, если это необходимое окажется недоступным.

29. Не будем винить плоть в том, что она является причиной наибольших зол, не будем обращать нашего неудовольствия на [дольние] вещи, но лучше станем искать причину [всех наших бед] в душе[35], изничтожим суетные и сиюминут-

[35] Ближнеазиатский ход мысли: онтологическое зло, вы-

ные влечения и надежды, став полностью самими собой. Ибо человек несчастен из-за некоего страха или неопределенного и пустого желания: если они обуздываются, можно приобрести[36] блаженство и рассудительность. Забыв о природе, ты стал смятен и беспомощен, и мера твоего забвения есть также мера твоей нужды, ибо ты сам вбросил в себя желания и страхи. Лучше тебе бодрым покоиться[37] на подстилке из листьев, нежели смятенным — на золотом ложе перед роскошно накрытым столом. Плачевный труд позволяет скопить большое имущество и устроить себе несчастную жизнь.

30. Не думай, что не имеет естественных объяснений (ἀφυσιολόγητον) то, что являющееся призывом плоти есть также и призыв души. Ибо плоть говорит: не нуждаться, не жаждать, не мерзнуть. Душе трудно в этом ей препятствовать, опасно и пропускать мимо ушей требования природы, вспоминая [тем не менее] ежедневно о свойственной природе самодостаточности[38]. Душа учит считать приходящее от судьбы менее значимым: будучи счастливым, видеть несчастье, будучи несчастным, не полагать счастье чем-то слишком значительным, бестрепетно принимать блага, которые посылает нам судьба, и быть гото-

раженное в ничто-материи — теле, подменяется психологическим: беззаконие-самоволие.

[36] Игра словом: употребляемый здесь глагол περιποιῆσαι может переводиться и как «приобрести», и как «сохранить», поэтому речь идет разом как о сохранении первичного блаженства, так и о приобретении блаженства, ныне не существующего.

[37] Характерное для Эпикура слово θαρρεῖν обозначает спокойную форму мужества.

[38] Смысл фразы не совсем ясен.

вым, оставаясь в строю, встретить то зло, которое кажется приходящим от нее; понимать, что сиюминутно всякое благо толпы, а мудрость и знание не имеют ничего общего с судьбой.

31. Тягостны не недостаток [в благах, происходящих от судьбы], но, скорее, снесение бессмысленного страдания, происходящего от пустых мнений. Любовь к истинной философии освобождает от всякого желания, возмущающего душу и делающего ее несчастной. Пусто учение философа, не излечившее ни одной человеческой страсти. Как бесполезна медицина, если она не исцеляет болезни тела, так и философия — если не изгоняет страсть из души. В этом вот и в подобном, значит, состоят предписания природного закона.

32. Божественный же закон вопиет (ἐκβοᾷ) в чистой книге мысли[39]: если ты не сохранишь [предания, гласящего], что тело соединено с тобою, как зародыш с детским местом (χόριον) и растущий хлеб с соломиной, то не познаешь себя. Ибо никто из тех, кто не думает так, не знает себя, и так же, как детское место рождается вместе с младенцем, и солома — с хлебом, как оба они по завершении [процесса возникновения] отбрасываются, так и то, что привязано к заложенной в него душе, не есть часть человека; но чтобы возникнуть человеку в утробе, ему приткнули[40] детское место, чтобы возникнуть на земле, поставили в одно ярмо с телом. Насколько кто-либо обращается к смертному, настолько делает свой дух (γνώμη) не

[39]Образ «дощечек» или книги сердца восходит, по крайней мере, к Пиндару и Эсхилу (*Евмениды*, 275; *Прометей*, 789: δέλτοις φρενῶν). В Новом Завете самый близкий к этому текст — *2 Кор.*, 3, 3.

[40]Приткнуть — «соединить посредством тканья».

соответственным величию нетленного, и насколько освобождается от притяжения тела, настолько приближается к мере божественного[41]. Муж рассудительный и боголюбивый все страдания, что достаются ему из-за тела, постарается перенести ради души, полагая, что недостаточно запомнить урок, но, под воздействием услышанного, — взойти[42] к должному.

33. Посланный нагим в этот мир, он обнажится, чтобы воззвать к Тому, Кто его послал; Бог внимает только тому, кто не нагружен поверхностным и чуждым, и заботится о тех, кто чист от тлена. Считай великой помощью блаженной жизни то, что в природе связанное связывает связавшего. Ибо мы были окованы оковами, наложенными на нас природой, желудком, членом, глоткой и иными частями тела, через них — пользованием, удовольствием [от пользования], а за ними — и страхом. Когда же мы станем выше их колдовства и обережемся от петель их замыслов, мы наложим оковы на оковавшую нас. Мужчина ты или женщина — не хлопочи о теле, не видь себя женщиной, ибо и я обратил на тебя внимание не как на женщину. В своей душе избегай всего обабившегося (θηλυνόμενον)[43], как если бы тебя облегало мужское тело. Ибо блаженнейшие порождения возникают из девственной души и юноше-

[41] μέτρῳ τῷ θείῳ — можно перевести и «к божественному измерению».

[42] Игра словом: глагол ἀνατρέχω означает как «всходить, взбегать», так и «быстро отступать, возвращаться». Таким образом, речь идет сразу и о восхождении, и о возвращении, что, конечно, не предполагается с необходимостью и в других мистико-философских традициях.

[43] Sic! То есть изнеженного.

ского[44] ума. Ибо нетленное — из нерастленного; но все, что рождает тело, все боги полагают скверным.

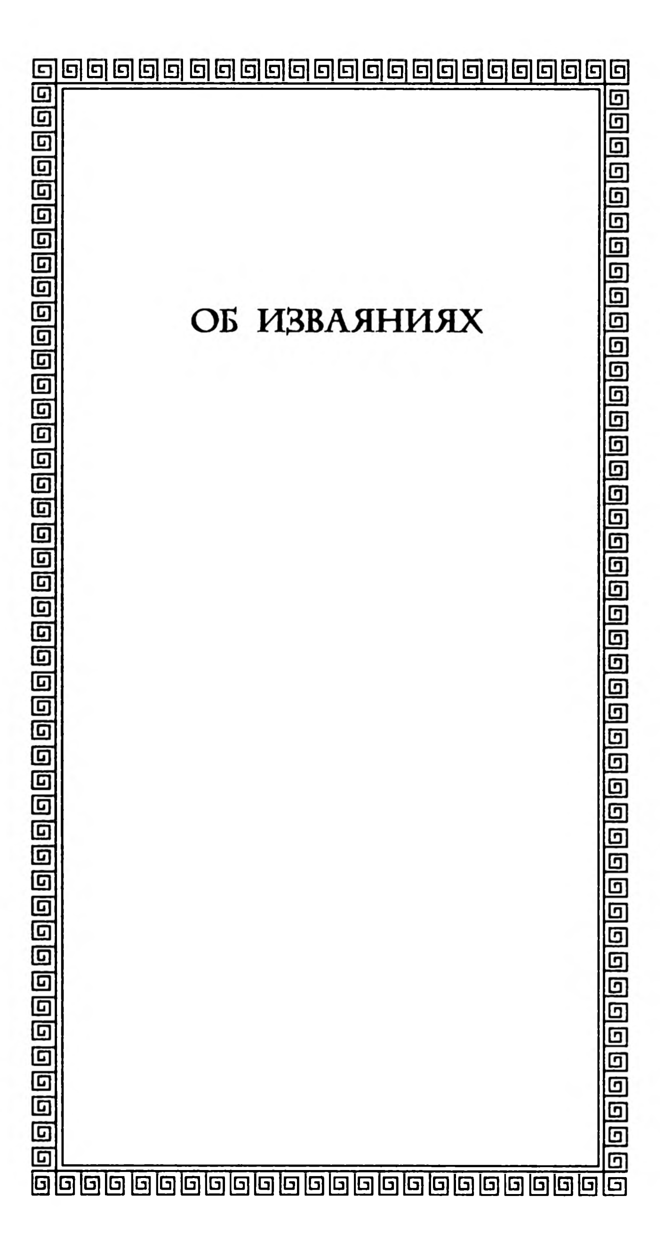
34. Великое воспитание [состоит в том, чтобы научиться] править собственным телом. Часто отсекают некоторые части ради спасения [телесного целого], ты же <ради> [спасения] души будь готова отсечь целое тело. То, ради чего ты желаешь жить, достойно того, чтобы умереть без боязни. Итак, пусть всякий [душевный твой] порыв будет ведом логосом, выгоняющим от нас страшных и безбожных господ, ибо тяжелее рабствовать страстям, чем тиранам. Невозможно быть свободным, находясь под властью страстей. Сколько страстей в душе, столько и жестоких господ.

35. С домашними[45] будь справедливой и не наказывай их в гневе. Прежде чем наказывать, предоставь им возможность оправдаться, и [, если они все-таки будут признаны виновными,] постарайся их убедить, что наказание им на пользу. Избегай покупать своевольных. Больше занимайся собой сама. Проста и доступна самостоятельная деятельность (αὐτουργίας), и каждая из частей человека должна осуществлять то, для чего создала ее природа, — ничего иного природа и не требует. Но не пользоваться собственными частями тела и злоупотреблять частями тел других — значит удваивать [гнетущую тебя к земле] ношу и быть неблагодарной природе, которая дала тебе эти части. Никогда не используй части своего тела ради голого удовольствия; куда лучше умереть, нежели омрачить душу невоздержностью <...>

[44]Здесь в значении: «ума юноши, не знавшего женщины».

[45]Здесь имеются в виду рабы.

исправляя порок природы <...> уделяя домашним, давай лучшим почетную часть. Ибо совершающий несправедливость никоим образом не чтит, конечно же, Бога. Фундаментом благочестия считай человеколюбие и < ... >



ОБ ИЗВАЯНИЯХ

ФРАГМЕНТ 1

Говорю тем, кому позволено слушать; профаны пусть закроют за собой дверь с той стороны! Умопостигаемые предметы мудрого богословия, в котором [избранные] мужи показывали Бога и Его силы, изображались посредством образов (εἰκόνων), родственных чувственному восприятию; посредством вещей видимых создавался очерк вещей невидимых; эти вот умопостигаемые предметы покажу я тем, кто научился читать по статуям, как по книгам, начертания, возвещающие о богах. Нет ничего удивительного в совершенном невежестве [отдельных людей] относительно изваяний — будь то каменных или деревянных; точно так же некоторые, не зная грамоты, видят в высеченных на стелах надписях лишь камень, в писчих табличках — куски дерева, в книгах — переплетенные папирусы.

ФРАГМЕНТ 2

Божественное — световидно, оно пребывает в сфере огненного эфира, оно невидимо для чувств, но занято жизнью смертных; посредством прозрачной материи, подобной кристаллу, паросско-

му камню[1] или слоновой кости, Он вводит человека в понятие этого света и чрез это вот [дольнее] золото — в понятие о [божественном] огне, нескверной Его чистоте, ибо золото не подвержено порче. Опять же, многие используют черный камень с тем, чтобы сделать очевидным невидимость Его сущности; они ваяют богов человекообразными, поскольку божественность разумна, и делают изваяния красивыми, ибо красота в богах незапятнанна; и различия в одеждах, в образах, в возрасте, в сидении и стоянии, в том, что одни из них пола мужеского, а другие — женского, одни — юноши или девы, а другие состоят в браке, — все это служит выражением [умопостигаемых] различий между богами.

Они относят все белое к богам неба, сферу же и все сферическое — по преимуществу к космосу, Солнцу и Луне, но иногда также к Тихе и Элпиде[2], круг и все круглое — к вечности и тому, что движется по небу, и к небесным кругам (ζώναις); сегменты кругов они относят к фазам Луны, пирамиды и обелиски — к сущности огня, и через это — к богам Олимпа; так что опять же конус они усваивают Солнцу, цилиндр — Земле, посеву и рождению — фаллос и треугольную форму как женскую часть.

ФРАГМЕНТ 3

Взгляни же на мудрость эллинов и рассмотри ее таким вот образом. Орфические сказители

[1] Имеется в виду паросский мрамор — камень цвета человеческого тела, нежный, с оттенком опаловой прозрачности; использовался для изготовления статуй, добывался на о. Парос.

[2] Судьбе и Надежде.

полагали Зевса Умом космоса, Тем, Кто обладает космосом, сотворив (ἐδημιούργησεν) [космические] вещи, поэтому в своих теогониях они излагали то, что касалось Его, следующим образом:

Зевс стал первым, и Зевс — последним, яркоперунный.
Зевс — глава, Зевс — середина, все происходит от Зевса.
Зевс мужчиною стал, и Зевс — бессмертною девой.
Зевс — основанье Земли и звездообильного Неба.
Зевс — дыхание всех, Зевс — пыл огня неустанна.
В Зевсе — корень морей, Зевс — также Солнце с Луною.
Зевс — владыка и царь, Зевс — всех прародитель единый.
Стала единая власть и бог-мироправец великий,
Царское тело одно, а в нем все это кружится:
Огнь и вода, земля и эфир и Ночь со Денницей,
Метис-перворадитель и Эрос многоусладный —
Все это в теле великом покоится ныне Зевеса.
В образе зримы его голова и лик велелепный
Неба, блестящего ярко, окрест же — власы золотые
Звезд в мерцающем свете, дивной красы, воспарили.
Бычьи с обеих сторон воздел он рога золотые —
Запад вкупе с Востоком, богов небесных дороги.
Очи — Солнце с Луной, противугрядущею Солнцу.
Царский же ум неложный его — в нетленном эфире,
Коим слышит он все и коим все замечает:
Речь ли, голос ли, шум иль молва — нет звука, который
Не уловили бы уши Крониона мощного Зевса.
Образ такой обрели голова и разум бессмертный,
Тела же образ таков: осиянно оно, безгранично,

Неуязвимо, бездрожно, с могучими членами, мощно.
Сделались плечи, и грудь, и спина широкая бога
Воздухом широкосильным, из плеч же крылья прозябли,
Коими всюду летает. Священным сделались чревом
Гея, всеобщая мать, и гор крутые вершины.
В пахе прибой громыхает морской, тяжелогремящий,
Ноги — корни земли, глубоко залегшие в недрах,
Тартар гнилостно-затхлый и крайние Геи пределы.
Все сокрывши в себе, на свет многорадостный снова
Из нутра произвесть, творя чудеса, собирался[3].

Следовательно, Зевс есть весь космос, Живое Существо из живых существ и Бог из богов; Зевс, поскольку он есть Ум, износит (προφέρει) из Ума все вещи и творит их мыслью. Когда богословы толкуют так вещи, относящиеся к Богу, то создают образы, которые, как показывает логос, для [божества] невозможны, если же кто-нибудь все-таки думает, что дело обстоит [буквально] так [, как это изображают иконы,] то он все равно не может изобразить посредством сферы Живое, Умное, Промышляющее.

Они создали человекообразное изображение Дия (δείχηλον), потому что Ум творил согласно Сущему, потому что сперматическими логосами он восполнил все вещи; то, что Дий сидит, указывает на неизменность его мощи; то, что верх его

[3]Орфей, фр. 168. Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. А. В. Лебедева. Ч. 1. М., 1989. С. 54–55.

тела обнажен, указывает на то, что он явлен в умных и небесных частях космоса; а то, что передние (πρόσθια) части его прикрыты, говорит о том, что он не видим в вещах, скрытых внизу. Он держит скипетр в левой, [а не в правой] руке, поскольку она ближе к той части тела, где пребывает самый умный и властный орган — сердце; ибо творящий Ум — Царь космоса. Его правая рука либо простерта вперед, либо на ней сидит орел, ибо Дий властвует над несущимися по воздуху (ἀεροπόρον) богами, как орел над парящими птицами — он их господин или победитель, как и сам Дий победил все вещи.

ФРАГМЕНТ 4

Они делают Геру женой Зевса, поскольку называют именем Геры эфирную и воздушную силу, ибо эфир есть наитончайший воздух.

ФРАГМЕНТ 5

Сила всего воздуха есть Гера, называемая именем, происходящим от воздуха: однако символом подлунного воздуха, который освещается и затемняется, является Лето (Λητῶ); ибо она скрыта (ληθῶ) сонной бесчувственностью, а поскольку души возникли ниже Луны, их сопровождает сокрытие божества; потому Лето есть мать Аполлона и Артемиды, кои суть причины света в ночи.

ФРАГМЕНТ 6

Управляющая (ἡγεμονικὸν) сила земли называется Гестией, ее изваяния изображают деву и располагаются близ очагов; однако поскольку эта

сила родительна, то она изображается также и женщиной с выдающимися вперед грудями. Имя Реи они усваивают силе каменистой и гористой земли, Деметрой же называют силу земли рождающей и равнинной. В иных аспектах Деметра тождественна Рее, но отличие их состоит в том, что первая рождает от Зевса Кору, т. е. производит ростки из семян растений, поэтому ее статуи увенчаны колосьями пшеницы и вокруг нее изображается мак как символ совершенной породительности (ολυγονίας).

ФРАГМЕНТ 7

Поскольку в бросаемых в землю семенах присутствует определенная сила, которую солнце, проходя нижнюю полусферу, влечет вниз во время зимнего солнцеворота, то Кора есть семенная сила, Плутон же — солнце, идущее под землей и проходящее невидимый космос во время зимнего солнцеворота. Он называется похищающим Кору — как скрывающийся под землей и как тот, о ком тоскует Деметра.

Сила, производящая плоды в твердой оболочке и вообще плоды растений, именуется Дионисом. Взглянем также и на его иконы. Как Кора носит символы плодов тех растений, которые поднимаются над землей, причем изображаются они как выступающие вперед, так равно и Дионис обладает рогами, женовиден, что показывает единство муже-женской силы, порождающей плоды в твердых оболочках.

Но Плутон, похититель Коры, обладает шлемом как символом невидимого полюса, и его поврежденный (κολοβὸν) скипетр указывает на царскую власть над нижним царством. Его собака

(χύων) указывает на произведение (χύησιν) плодов во всех трех фазах этого процесса: вбрасывании семян, восприятии их землей и произрастании. Ибо он зовется собакой не потому, что имеет пищей души, но по причине плодородия (χυεῖν), которое Плутон производит, когда крадет Кору.

Также Адонис и Аттис имеют отношение к аналогии с плодами. Аттис есть символ цветения ранней весны, того, что уходит по наступлении совершенной плодовитости; ему усваивается оскопление из-за плодов, не достигших семенного совершенства; Аттис, однако ж, есть символ жатвы совершенных плодов.

Силен был символом движения ветра, приносящего немалую помощь всему. Лысина и блеск его головы символизируют кругообращение небес, волосы же, облегающие нижние его части, указывают на плотность околоземного воздуха.

Присутствует также и сила, причастная пророческой способности, — сила, называемая Фемидой, ибо она говорит о назначенном каждому и положенном.

Посредством всех этих [образов] изъясняется и почитается околоземная сила: как дева и Гестия она удерживает центр (χεντροφόρος); как мать она питательница; как Рея творит камни и гору; как Деметра она растит травы; как Фемида, дает оракулы; при этом сперматический логос, нисходящий в нее, изображается как Приап, взятый в отношении сухих плодов, он называется Корой, в отношении же к влажным плодам и к плодам в твердых оболочках — Дионисом. Кора была похищена Плутоном, т. е. движением солнца, т. е. подземным временем семян; но Дионис начинает прорастать согласно состоянию той силы, которая,

будучи сначала скрыта под землей, приносит затем хорошие плоды и есть союзник (ἐπιμάχον) силы цветения, символизируемой Аттисом, и жатвы созревшего урожая, символизируемой Адонисом.

И пневматическая сила, наполняющая все вещи, изображается как Силен, заблуждающаяся и отступившая от себя — как Вакхант; порыв же, возбуждающий похоть, изображается как Сатир. Посредством таких символов открывается эта земная сила.

ФРАГМЕНТ 8

Целое водотворной силы они называют Океаном и именуют его символически Тефия[4]. Целое же произведенной питьевой воды называют Ахелоем, морской — Посейдоном; и опять же моретворное, насколько оно породительно, есть Амфитрита. Отдельные силы сладких вод именуются нимфами, а морских — нереидами.

Между тем силу огня они называют Гефестом и создают ему человекообразные статуи, наряжая их в голубые пилосы[5], символизирующие кругообращение неба, ибо именно там пребывает началовидная и наичистейшая часть огня. Огонь же, нисходящий с неба на землю, лишен напряжения (ἀτονώτερον) и нуждается для опоры и основания в материи, потому он [Гефест-Огонь] хром и нуждается в поддержке материи.

И относительно солнца полагают они такую силу, называя ее Аполлоном, от биения его лу-

[4]В древнегреческой мифологии — жена Океана, мать океанид.

[5]Пилос — круглая пастушеская шляпа из валяной шерсти.

чей. И есть также девять Муз, поющих под его лиру, они суть подлунная сфера, семь сфер планет и сфера неподвижных звезд. Они увенчивают Аполлона лавром, ибо это растение полно огня и, следовательно, ненавистно демонам, особенно же потому, что, сгорая, оно сильно трещит, являя собой образ пророчества этого бога.

Но насколько солнце отклоняет зло от земли, они называют его Гераклом из-за столкновения с воздухом в движении с востока на запад. И они создают миф о двенадцати совершенных им подвигах как символ деления зодиака на двенадцать частей. Они вручают ему дубину и львиную шкуру: одно — чтобы изобразить неровность (ἀνωμαλίας) его движения, другое — его силу во Льве.

Символ спасающей силы солнца есть Асклепий, ему придается посох как знак опоры и восстановления болящих, вокруг которого обвивается змея, что обозначает спасение несомой им душе и телу; это, кажется, имеет огромное значение и для уврачевания, ибо он [Асклепий] находит лекарства, позволяющие хорошо видеть, и мифы говорят, что он знает растение, возвращающее жизнь.

Однако огненная сила его хороводного, кругового движения, когда она делает зримыми плоды, называется Дионисом, но не от того же, что и сила, наливающая соками плоды, а от круговращения (τὸ δινεῖν) солнца или от завершения (διανύειν) его кругового пути. Обходя по кругу времена года космоса (ὥρας τοῦ κόσμου), солнце есть творец времен (χρόνων) и обстоятельств (καιρῶν), от этого[6] оно называется Гором (Ὧρος).

[6] То есть от времен года — ὥρας.

Символ же земледельческого аспекта [солнечной] силы, от которой зависит даяние богатства, есть Плутон. Но подобным образом он обладает и силой разрушения, благодаря чему вместе с ним [в его храмах] обитает Серапис. Их порфировые хитоны символизируют свет, поскольку он погрузился под землю, а надломленный скипетр Плутона — то, что он нижняя сила, положение руки — его отход в невидимое.

Цербер трехглав, поскольку три положения солнца в его пути над землей: восход, полдень, закат.

Луну (σελήνην) по ее блеску (σέλας) они называют Артемидой как «секущую воздух» (ἀερότεμιν). При этом Артемида, хотя сама и дева, помогает при родах, ибо сила молодой луны помогает деторождению.

То, что Аполлон — в солнце, а Афина — в луне, следует из того, что луна есть символ мудрости, а именно такова Афина.

Но между тем луна есть Геката, что называет изменчивость ее формы и ее силу в зависимости от формы. Поскольку же ее сила имеет три формы, то символ молодой луны — фигура, облаченная в светлые одежды и обутая в золотые сандалии со светящей лампадой; корзина, которую она несет, когда поднимается высоко, символизирует произведение плодов, кои она взращивает согласно возрастанию своего света: и вместе с тем полную луну символизирует фигура в медных сандалиях.

Даже и от ветви оливы можно заключить к огненности ее [Луны] природы, от мака — к ее породительности и от множества обитающих в ней, как в городе, душ можно заключить к маку как символу города. Она носит лук, подобно Артемиде, ибо родовые боли острее всего.

И, опять же, Мойры относятся к ее силам: Клото — к породительной, Лахесис — к питающей, Атропос — к неотменности воли Бога.

И силу, производящую плоды, которая есть Деметра, они сближают с ней [Луной] как творящую силу в ней. Луна есть также опора Коры. Они сближают с ней и Диониса, ибо у обоих растут рога, и по причине места туч, кое подлежит низшему миру.

Силу Кроноса они понимают вялой, медленной и холодной и потому приписывают ему силу времени; они изображают его стоящим и седым, чтобы изобразить, что время приносит старость.

Куреты же при времени суть символы обстоятельств (χαιρῶν), ибо время шествует через обстоятельства.

Что же до Ор[7], то некоторые из них — те, что в солнце, те, что открывают в воздухе врата, — суть Оры олимпийские; другие же, относящиеся к Деметре, суть Оры земные, они имеют корзину цветов как символ весны и колосья — как символ лета.

Силу Ареса они понимают огненной, творящей войну и кровопролитие, способной и нанести вред, и принести пользу.

Звезду Афродиты они понимают как заботящуюся о рододелании (γενεσιουργόν), как причину желания и потомства, она ваяется в виде женщины по причине рождения, и прекрасной женщины, ибо она же есть и вечерняя звезда: «Геспер — прекраснейшая из звезд, сияющих в небе»[8].

Они полагают рядом с ней Эроса по причине желания; они закрывают одеждами ее грудь и дру-

[7] Времен года.
[8] Гомер. *Илиада*, XXII, 318.

гие части, ибо их сила есть причина рождения и питания. Она из моря, влажной стихии и теплой, многоподвижной и пенящейся по причине общего им движения при сокрытии семенного [начала].

Гермес олицетворяет собой творящий и толкующий все вещи логос. Фаллические изображения Гермеса проясняют напряженность [бытия логоса], но также указывают и на сперматический логос, простирающийся сквозь все вещи.

Кроме того, логос составлен: Гермес — в солнце, Геката — в луне, Гермопан — во Всем, — ибо ко всем вещам относится творящий и сперматический логос. Составлен и Германубис — как полуэллин, обретающийся также у египтян. Поскольку Логос связан в то же время и с силой любви, то и Эрос олицетворяет эту силу, а потому он представляется сыном Гермеса, но как младенец, из-за внезапности порывов желания.

Они делают Пана символом Всего и дают ему рога как символы Солнца и Луны, небрида[9] же символизирует небесные звезды и многообразие Всего.

ФРАГМЕНТ 10

Демиург, называемый египтянами Кнеф, человекообразен, однако кожа его темно-синего цвета, он держит пояс и скипетр; голову его венчает царское крыло, ибо логос обретается с трудом, он сокрыт и не явен, а также потому, что он жизнетворец, царь, и потому, что умно движется, поэтому-то природа крыла возлагается ему на голову.

[9] Небрида — шкура молодого оленя, одежда Вакха и вакханок.

Этот бог, говорят они, испустил из своих уст яйцо, из которого родился бог, называемый у них ФТха, у эллинов же — Гефест; а яйцо они толкуют как космос. Этому богу посвящена овца, ибо древние пили молоко.

Стремясь изобразить сам космос, они делали такое вот изваяние: человекообразная статуя, ноги вместе, с головы до пят укутана в многоцветный гиматий[10], на голове — золотая сфера; первое указывает на неподвижность мира, второе — на многообразную природу звезд, третье — на сферичность космоса.

Гелиоса они изображали иногда человеком, плывущим на корабле, корабль же — стоящим на крокодиле. Корабль указывает на движение солнца во влажном, крокодил — на питьевую воду, в коей движется солнце. Таким образом, солнце изображается кругообращающимся через воздух, влажный и сладкий.

Силу земли — и ураническую, и хтоническую — они именуют Изидой по причине равенства, от которого происходит справедливость, но они назвали луну небесной землей, плодоносную же землю, на которой мы обитаем, — землей хтонической.

Деметра у эллинов обозначает то же, что у египтян Изида; а Кора и Дионис у эллинов значат то же, что Изида и Озирис у египтян. Изида есть то, что питает и поднимает плоды на земле; Озирис у египтян олицетворяет плодоносящую силу, кою они умилостивляли плачами, как того, кто скрылся в землю в посев, изничтожаемого нами ради пищи.

Озирис понимается также как сила Нила: когда они обозначают хтоническую землю, Озирис

[10] Гиматий — верхняя одежда, плащ, тога.

понимается как плодоносящая сила, однако когда речь заходит о небесной земле, Озирис есть Нил, который, как они полагают, сходит на землю с неба. Они оплакивают его, чтобы умиротворить силу, когда она расточается и изнуряется. Изида — жена Озириса, согласно мифам, есть земля Египта и, значит, приравнивается к нему, она делается беременной и творит плоды. Озирис же, согласно традиции, ее муж, брат и сын.

В городе Элефантине есть весьма почитаемое изваяние, изображающее сидящую человеческую фигуру; она, однако, синего цвета, имеет голову барана, увенчанную рогами козла, сверх которых дисковидный круг. Это существо сидит близ глиняного сосуда, на коем им высечен человек. Сочетанием головы барана и рогов козла изваяние указывает на связь солнца и луны в Овне, в то время как темно-синий цвет дает понять, что в этом сочетании луна приводит дождь.

Далее, свет луны святится в городе Аполлона — его символом является человек с лицом сокола, поражающий копьем Тифона в образе гиппопотама. Статуя белого цвета, что означает белизну лунного сияния, соколиный же лик — солнечный источник лунных света и пневмы, ибо сокол посвящен солнцу и есть символ его пневмы и света по причине быстрого своего движения и парения в высях, где и есть свет. Гиппопотам же изображает закатное небо, ибо поглощает пересекающие его звезды.

В этом городе Гор почитается богом. В городе же Илифии[11] почитают тройственный свет [лу-

[11] В древнегреческой мифологии Илифия — дочь Зевса и Геры, богиня родов и рожениц.

ны]. Ее ксоан[12] представляет собой летящего коршуна, чье оперение составляют драгоценные камни. Ее коршуновидность обозначает, что луна производит ветры; ибо они думают, что коршуны беременеют от ветра, и показывают, что все коршуны — самки.

В элевсинских мистериях иерофант облачается в одежды, изображающие демиурга, жрец-факелоносец — солнца, алтарник — луны, священноглашатай — Гермеса.

И человек находится у египтян среди предметов религиозного почитания. В Египте есть местечко под названием Анабис, в котором человек есть тот, кому совершается культовое служение, тот, кому приносят первины и готовят жертвы на огне алтарей; и он спустя малое время может вкусить приготовленное для него как для человека.

Они [египтяне], однако, не верят, что животные — это боги, но делают их иконами и символами богов; это очевидно благодаря тому, что бык во многих местах возносится богам в жертву во время их ежемесячных празднеств и во [всевозможных] культах богов, ибо бык посвящается ими и солнцу, и луне.

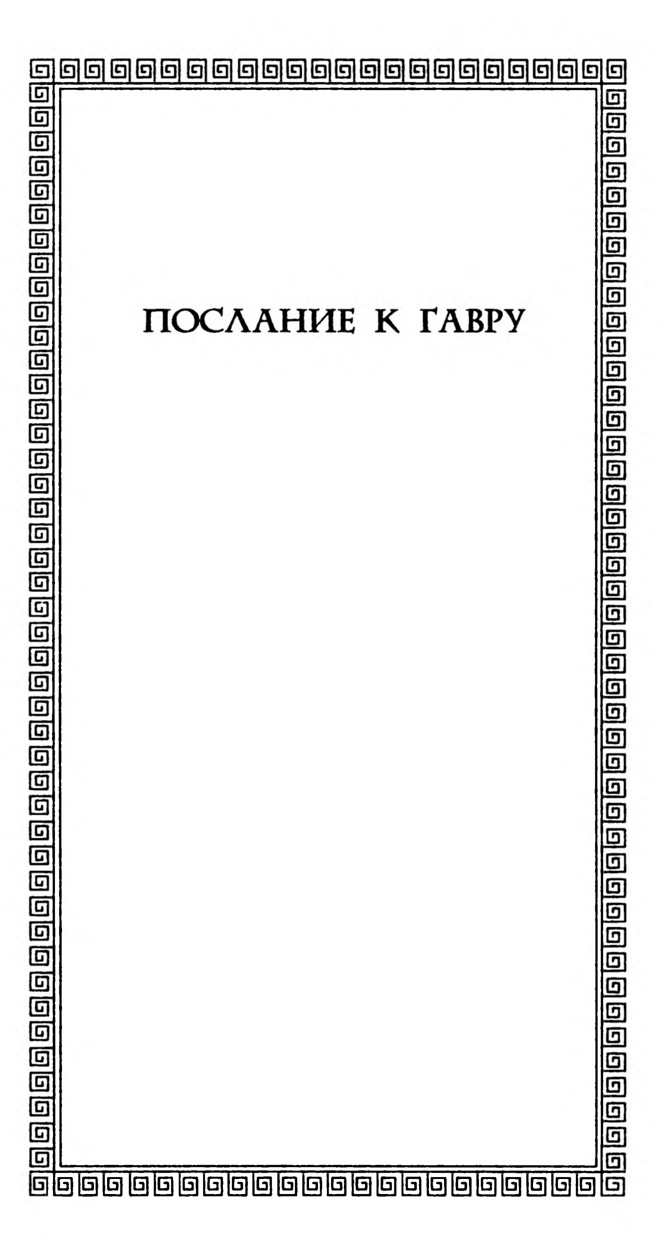
Бык, именуемый Мневис, — он посвящен Гелиосу в Гелиополисе — величайший из быков, он весьма черен, ибо большое солнце чернит тела людей. И его хвост, и все его тело покрыты шерстью, лежащей в противоположную, нежели у других быков, сторону, — ибо солнце движется в сторону, обратную движению неба. Его яички очень вели-

[12]К с о а н — священный предмет, связанный с божеством и носящий в себе его энергию.

ки, ибо любовное желание возникает от теплоты, солнце же, как говорят, есть природа семенная.

Луне же посвящен бык, которого называют Апис, он также чернее других, носит знаки солнца и луны, поскольку свет луны из солнца. Чернота его тела есть знак солнца, и под языком — жук[13], символ же луны — полукруг и серповидная фигура.

[13]То есть жук скарабей — излюбленный в Египте солнечный символ.



ПОСЛАНИЕ К ГАВРУ

(О ТОМ, КАК ЭМБРИОН ПОЛУЧАЕТ ДУШУ)[1]

Пролог, I, 1 – II, 5

[I, 1] Учение, касающееся вхождения души в тела с целью создания живого существа, вызвало у нас сильнейшие сомнения, и не только у нас, дорогой Гавр, но и у тех, кто занимался главным образом изучением этой проблемы.

Ученые вообще и, конечно же, почти все медики задавались вопросом, следует ли считать эмбрионы живыми существами, или они живут только растительной жизнью; поскольку особенностью живого существа является чувствительность и порывистость[2], а характерные для растений свойства проявляются в функциях питания и роста, не сопровождающихся чувствительностью и импульсами. Следовательно, поскольку

[1]При переводе данного произведения мы принимали во внимание французский перевод Фестьюжера (*Festugiere A.-J.* La revelation d' Hermes Trismegiste. Paris, 1944); принятая нами рубрикация текста, а равно и название частей восходят к этому изданию.

[2]Ниже мы будем употреблять слова «импульс», «порыв», «стремление» для того, чтобы назвать природное воление, для которого рассудок не является непосредственной причиной.

эмбрионы в своем поведении находятся под воздействием только функций роста и питания, так что воображение и порыв у них не задействованы (о чем свидетельствуют различные феномены), то приходится допустить, что эмбрионы представляют собой растения или нечто подобное растениям. Считать же их живыми существами, поскольку, выйдя из материнской утробы, они должны будут обрести жизнь, — это было бы, как я опасаюсь, поспешным выводом, присущим людям, стремящимся — из-за недостаточности образования — присоединиться к мнениям простонародья.

[2] Те, кто допускает, что эмбрион обладает [не только душой растительной, но] и животной, также сомневаются и задаются вопросом, следует ли считать, что эмбрионы — это живые существа в действительности или лишь в возможности. Потенциальным же называют либо то, что, не войдя еще в силу, может ее обрести (как, например, ребенок по отношению к грамматике), либо то, что вошло в силу, но не использует ее (как, например, ребенок, который выучил грамматику, но не пишет и не читает, так как занят чем-то другим или спит). Те, кто считает, что эмбрионы — это живые существа в возможности, но не приписывает им потенциальность в том смысле, что эмбрион имеет быть живым существом, истолковывают это в том смысле, что эмбрион получил душу, но бездействует, поскольку общеизвестно, что условно (и с этим согласны даже те, кто считает, что эмбрион еще не причастен к душе, свойственной животным) эмбрион является живым существом.

[3] Итак, подобно тому, как во время глубокого сна чувственная и импульсивная жизнь сдерживается, хотя душа присутствует (и это хоро-

шо видно, когда состояние сна кончается); или же как у животных, впадающих в зимнюю спячку, во время спячки растительное существование замедленно продолжается, тогда как чувственная и импульсивная жизнь полностью приостанавливается, — можно ли считать, что и у эмбрионов точно так же; т. е. что, несмотря на присутствие души, то, что они чувствуют, похоже на оцепенение или зимнюю спячку? Или же душа, будучи активной сама, действует, но лишь очень слабо, и здесь имеет место нечто похожее на движение ног при ходьбе — движение, которое еще недоступно очень маленьким детям, хотя в воображении они двигают ногами, в определенных пределах сгибают и разгибают их, несмотря на то что они еще не обрели способность ходить? [4] В первом случае эмбрионы являются потенциальными живыми существами, однако в том смысле, в каком потенциальным называется то, что держит свой габитус[3] в бездействии. Во втором же случае эмбрионы представляют собой живые существа также и действующие.

Напротив, если принять рассуждение тех, кто считает, что эмбрионы называются потенциальными живыми существами, поскольку подчиняются только началу растительной жизни, не будучи причастными к душе импульсивной и чувственной, то это значит, что эмбриону еще надлежит обрести животворящую душу, но не то, что, уже получив душу, он бездействует.

[3] Габитус (от лат. Habitus) — совокупность наружных признаков, характеризующая строение тела и внешний облик человека: телосложение, осанка, выражение лица, цвет кожи и т. п. Можно сказать, что это эйдос в узком, медико-физиологическом смысле слова.

[II, 1] Итак, если предположить, что удалось доказать, что эмбрион не является ни действительным живым существом (поскольку живые существа отличаются от неживых чувствительностью и порывами), ни потенциальным живым существом (которое уже получило душу, но не использует деятельность этого сложного комплекса, каковым является соединение тела и души), то тогда благодаря Платону легко установить необходимость вхождения души в тело и указать точно момент этого вхождения. Ибо совершенно очевидно, что поскольку эмбрион не является ни действительным, ни потенциальным живым существом (в смысле существа, получившего некий габитус, но бездействующего), а также поскольку его называют потенциальным живым существом только из-за того, что он имеет получить душу живого существа в собственном смысле слова, то, как только он обретает способность к чувству и порыву, неизбежно следует допустить и вхождение души, и точный момент этого вхождения: это должно происходить после родов, после выхода из материнского чрева, совершающегося по законам природы. [2] Напротив, если эмбрион является потенциальным живым существом в том смысле, что он получил габитус, и, более того, если он является действительным живым существом, то тогда трудно определить момент вхождения души, и невозможно без величайшего недоверия — без того, чтобы это не было чем-то пререкаемым, — этот вот именно момент считать моментом вхождения души, даже если бы в каком-то случае его отметили с точностью. Ибо его определяют или как момент, когда семя попало в матку, как будто бы оно не могло задержаться в матке и стать там продуктивным, без того чтобы пришедшая извне ду-

ша не осуществила своим проникновением естественное соединение [мужской и женской компоненты]. Долго рассуждают на эту тему Нумений, а также комментаторы аллегорических смыслов в высказываниях Пифагора, которые понимают как распространяющиеся на сперму и реку Амелет у Платона[4], и Стикс у Гесиода и орфиков, и «истечение» у Ферекида. Или же вхождение души относят к моменту начала формирования эмбриона, причем мальчика можно различить через тридцать дней, а девочку — через сорок два дня, как сообщает Гиппократ[5]. Или вхождение души относят к моменту, когда эмбрион начинает двигаться. О точном времени Гиппократ заявляет: «Когда конечные части тела дадут наружу ветви и ногти с волосами укоренятся, тогда ребенок начинает двигаться, и время, когда это происходит, для мужского пола — три месяца, для женского — четыре»[6]. [3] Более того, я даже слышал, как некто утверждал при мне[7], что страсть мужского члена при совокуплении и соответствующая страсть матки[8] вырывают из окружающего воздуха душу с помощью происходящего в этот момент вдыха-

[4] См.: *Государство*, 621а. Река Амелет — «уносящая заботы», «беззаботная» — по Платону, течет на равнине Леты, а ее вода «не может удержаться ни в каком сосуде. В меру все [души, уже выбравшие свой жребий] должны были выпить этой воды, но кто не соблюдал благоразумия, те пили без меры, а кто ее пьет таким образом, тот все забывает».

[5] *О семени и природе ребенка*, 18.

[6] Там же, 21 (цит. по: *Гиппократ*. Избранные книги / Пер. В. И. Руднева. М., 1994. С. 242).

[7] Это же учение излагает Ямвлих, либо следуя за Порфирием, либо имея с ним общий источник.

[8] Ср.: *Тимей*, 91b–c.

ния[9]. Когда эти обе страсти до такой степени возбудили естественную силу, дающую сперму, она обретает способность притягивать душу, и эта душа одновременно со спермой устремляется, проходя через мужской член как по трубе, к матке, которая, благодаря страсти, оказывается подготовленной и способной принять и удержать сперму. Именно поэтому они смешиваются, ибо благодаря им душа оказывается связанной и взятой в плен[10]. То, что здесь происходит, называется зачатием, ибо этот феномен похож на поимку птицы. Но все это выдумки, и, как я помню, я над ними смеялся. И если я счел уместным упомянуть их здесь, то не потому, что они сколько-нибудь ценны, а потому, что таким образом я показываю, что способ вхождения души в тело — это вопрос чрезвычайно запутанный. Отказ от отнесения момента вхождения души в тело ко времени после родов, когда ребенок уже вышел из материнского чрева, ведет к тому, что данный феномен сопоставляется с чем-то, находящимся еще в лоне матери. Отсюда — неуверенность, сомнения в том, что там происходит.

[4] Следовательно, для тех, кто истолковывает доктрину Платона в таком смысле, оказывается затруднительным уточнение момента вхождения души в тело. Их трудности не уменьшатся, если они попытаются доказать, что вхождение души совершается извне. И дело не в том, что вырван-

[9]Возможно, это учение как-то связано с орфиками, утверждавшими, что душа уносится из окружающего воздуха ветрами, которые доносят ее до тела в момент вдыхания. Ср.: *Orph. fr.*, 27, pp. 95 ss., h.

[10]Первая из упомянутых выше (II, 2) теорий (Нумений и пифагорейцы) утверждает, что душа входит в тело в момент зачатия.

ный у отца фрагмент его души естественно проникает одновременно со спермой, если вообще в конечном счете верно, что вхождение души происходит в момент проникновения спермы [в матку]. Но почему это не мог бы быть фрагмент души матери, если вхождение души происходит в то время, когда эмбрион уже сформировался или когда он начал двигаться? Ибо точно так же, как физическое сходство выдает, что ребенок заимствовал что-то от тела своих родителей, так же с необходимостью следует, что духовное сходство указывает на источник, из которого была извлечена душа.

[5] Что касается нас, то мы докажем в первую очередь, что плод не является ни действительным, ни потенциальным живым существом, т. е. чем-то уже получившим душу. Отсюда следует, что вхождение души происходит после родов. И даже если мы примем, что сам по себе эмбрион является потенциальным или действительным живым существом, мы все равно докажем, что невозможно, чтобы вхождение души имело источником отца или мать. Мы докажем, что оно происходит только извне, так что и в этом случае учение Платона о вхождении души не может быть отброшено как ложное.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Эмбрион не является действительным живым существом (III, 1 – XII, 7)

1. Доказательство с помощью учения Платона (III, 1 – IX, 7)

[III, 1] Итак, прежде всего, взяв в свидетели саму очевидность, мы думаем, что следует

рассмотреть специфические различия, существующие между растениями и животными. Затем необходимо рассмотреть вопрос о том, к каким из этих различий в большей мере приближаются экспериментальные данные об эмбрионе. Если действительно эти данные предстанут подобными природе вещей, присущей животным, то плод следует определить как животное. Если же они окажутся подобными природе вещей, присущей растениям, то незачем удивляться тому, что плод получает [животную] жизнь лишь после того, как выйдет из материнского чрева, как мы не удивляемся тому, что до отделения от отца находящаяся внутри него сперма не приводит к тем результатам, которые ей от природы предназначено вызывать при попадании в матку после извержения.

[2] Однако характерной чертой вегетативного существования растений является и то, что питание происходит не через рот, а благодаря силе, свойственной корням, которые, вытягивая питательную влагу из окружающей почвы, усваивают ее, и дающей возможности роста и питания, как и полагается этой силе. Напротив, смертным животным, наделенным плотью, свойственно питаться через рот и переваривать принятую таким путем пищу внутри себя благодаря органам, предназначенным для этой цели, данным им природой. [3] Кроме того, всем животным свойственно от природы вдыхать и выдыхать воздух через ноздри. И если они лишены этой возможности, то умирают от удушья. Они не могут ни минуты сопротивляться тому, что мешает непрерывному дыханию. Напротив, растения дышат только через так называемую сердцевину. Что касается плодов, то они дышат и питаются через плодо-

ножку, на которой висят. Именно от нее они отрываются и падают, когда достигают высшей точки зрелости и совершенства. Кроме того, наземные животные гибнут при полном погружении в жидкую среду, тогда как семена растений растут, находясь полностью в воде или вытягивая ее из почвы.

[4] Итак, если бы эмбрионы тоже питались через рот, а не с помощью имманентной, присущей сперме силы, которая, подобно тому как растения вытягивают влагу из почвы, притягивает кровь, циркулирующую вокруг спермы и омывающую ее внутри матки, и, усваивая часть ее, необходимую для роста и питания зародыша, оставляет про запас излишки, которые пригодятся плоду, завершившему свое развитие, чтобы сделать его скользким; или же если бы эмбрионы дышали через нос, как это происходит, когда ребенок выходит из материнского чрева, а не через пуповину, благодаря коей их центр прикрепляется к хориону[11] и которая подобна корню или плодоножке. От нее, подобно фруктам, завершив свое развитие, они спешат отделиться и упасть на землю. Или же, наконец, если бы эмбрионы хоть недолго могли сохраняться, не будучи окруженными со всех сторон жидкостью — средой, погружение в которую наземные животные, напротив, после родов не могут вынести ни минуты; итак, если бы, как я сказал, порядок жизни эмбрионов в чреве матери был похож на порядок жизни животных, не уподобляясь с совершенной очевидностью растениям, было бы уместно, опираясь на факты, присоединиться к мнению тех, кто считает эмбри-

[11] Хорион — наружная оболочка плода, послед.

оны живыми существами. [5] Но раз эмбрионы отвергают — как чуждый для себя — порядок жизни животных, и так как их способ существования, наиболее подходящий для них, почти противоположен способу жизни ребенка после родов, когда в нем поселилась душа живого существа, то зачем нам, не считаясь с очевидными фактами, добровольно обманывать самих себя и утверждать, что, поскольку в действительности мы имеем дело с живыми существами как только плод выходит наружу, постольку и внутри утробы эмбрионы также являются живыми существами? Ибо, или надо отбросить свидетельства, согласно которым можно видеть, что эмбрионы живут по законам растений, а не животных, или же, так как невозможно выступать против очевидности, повидимому, уместно будет задаться вопросом, почему эмбрион превращается из растительного организма в животное. И хотя некоторые могли бы счесть это парадоксом, а не результатом деятельности божества, тем не менее придется согласиться с тем, что эмбрион не является животным, находясь в материнском чреве, поскольку он также неподвижен до того, как получит душу в качестве животного.

[IV, 1] Но, говорят они, Платон учит[12], что растительная сила в сперме входит в состав третьей части души, — поддающейся вожделению, испытывающей наслаждение и боль, влечение к различным кушаньям и к питью, и что в то же время желания — это порывы; а тогда, если эмбрион причастен к ощущениям и стремлениям (тому, чем живое существо отличается от неживого су-

[12] Платон. *Тимей*, 70d, 91a (пер. С. С. Аверинцева).

щества), — то как он может не быть живым существом?

[2] Ведущие такие речи не понимают, что они и из растений делают живые существа. Поскольку растения также находятся под воздействием растительной силы, которая, как они говорят, входит в состав вожделеющей части души. Но нам вполне достаточно их согласия с тем, что жизнь эмбрионов сходна с жизнью растений, а не с жизнью собственно живых существ, даже если их усердие побуждает их возобновить атаку и упразднить различие между растением и животным, выступая против очевидности и приводя в данной дискуссии аргументы еще более абсурдные, чем все предыдущие, не понимая даже, в каком смысле Платон говорил, что растительная сила входит в состав вожделеющей части души, и не пытаясь узнать, почему Платон не погнушался сказать, что растения — живые существа.

[3] Ибо Платон не поступает, как другие, кто различает живущее от не живущего по признаку наличия чувствительности и импульсов. По его мнению, не эти свойства отличают живущих от не живущих. Но поскольку он разграничивает жизнь и не-жизнь, то он вправе охватить и растения, включая их в категорию живущих, поскольку в них есть жизнь. Однако здесь дело лишь в наименовании, когда Платон приписывает растениям этот элемент, объединяющий их с собственно живыми существами, имеющими самодвижущуюся душу.

[4] Я хочу привести здесь слова самого Платона, чтобы с полной очевидностью показать и его собственное мнение, и ошибку этих людей.

Вот что он говорит[13]: «Теперь все части и члены смертного живого существа срослись в единое целое, коему, однако, по необходимости предстояло жить среди огня и воздуха, а значит, терпеть от них распад и опустошение и потому погибнуть. Но боги пришли ему на помощь: они произрастили некую природу, родственную человеческой, но составленную из иных видов и ощущений и потому являющую собой иной род существ; это были те самые деревья, травы и вообще растения, которые ныне облагорожены трудами земледельцев и служат нашей пользе, но изначально существовали только в виде диких пород, более древних, чем ухоженные. Все, что причастно жизни, по всей справедливости и правде может быть названо живым существом; так, и предмет этого нашего рассуждения причастен третьему виду души, который, согласно сказанному прежде, водворен между грудобрюшной преградой и пупом и притом не имеет в себе ни мнения, ни рассудка, ни ума, а только ощущение удовольствия и боли, а также вожделения. В самом деле, растение проходит свой жизненный путь чисто страдательным образом, оно движется лишь в самом себе и в отношении себя и противостоит воздействию внешнего движения, пользуясь собственным, так что оно не видит и не понимает своего состояния и природы. Поэтому, безусловно, оно живет и являет собой не что иное, как живое существо, однако прикреплено к своему месту и укоренено в нем, ибо способности двигаться [вовне] своей силой ему не дано».

[13] *Тимей*, 77а–с.

[5] Итак, вот что говорит Платон. Одним словом, рискуют совершенно не понять философа все те, кто думает, что, по мнению Платона, эмбрион является живым существом в том смысле, в каком мы задаемся вопросом о том, является ли эмбрион таковым. Если его хотят назвать живым в соответствии с наличием в нем жизни, то мы согласны. Но мы энергично утверждаем, что Платон также не допускает никоим образом наличия у эмбриона самодвижущейся души, которую тот получает после родов. Мы считаем, что эмбрион является живым в том же смысле, что и растения.

[6] Итак, в чем заключаются ощущения и вожделения растений? По словам Платона, здесь лишь имя является общим у растений с живыми существами в собственном смысле, и они отнюдь не совпадают по существу. Фактически, отметив эту омонимию, Платон добавляет: «Они произрастили некую природу, родственную человеческой, но составленную из иных видов и ощущений и потому являющую собой иной род существ»[14]; создали культурные деревья и семена. Итак, растения используют другие виды ощущений и вожделений, и они являются живыми в другом смысле, чем люди. Следовательно, даже если у эмбрионов есть ощущения по Платону, даже если у них есть вожделения, даже если их называют живыми, то они имеют эти способности и являются живыми двусмысленно по отношению к нам и однозначно по отношению к растениям, как — и мы это докажем — Платон сам это говорит совершенно ясно.

[14] *Тимей*, 77а.

[7] Итак, говорит Платон, растения причастны «третьему виду души, который, согласно сказанному прежде, водворен между грудобрюшной преградой и пупом и притом не имеет в себе ни мнения, ни рассудка, ни ума, а только ощущение удовольствия и боли, а также вожделения»[15]; однако, будучи причастными к этим способностям, растения не являются живыми существами в том смысле, в каком называют живыми существа, имеющие самодвижущуюся душу. Растения причастны только к аффективной природе — той природе, которую наши оппоненты, не колеблясь, двусмысленно называли душой, так же, как они двусмысленно называли жизнью и движение, навязанное субъектам этой аффективной природой, и движение, происходящее от самодвижущейся души; и хотя эмбрионы причастны к этой же силе, и хотя, согласно Платону, их называют живыми и одушевленными, и хотя они причастны к ощущениям и желаниям, они не являются живыми существами так, как это имеет место у существ, обладающих самодвижущейся душой, относительно которой мы начали исследовать, когда она входит в тело. [8] Поостережемся впасть в ошибку, смутившись из-за омонимии, и точно так же, как, когда Платон говорит, что растения улучшаются от возделывания и позволяют нам приручить себя, тогда как изначально существовали лишь дикие виды, мы не признаем, тем не менее, в случае растений, наличия мышления, рассуждения и моральных качеств, по поводу которых говорят собственно об улучшении, приручении и диком состоянии, а понимаем это как метафорические вы-

[15] *Тимей*, 77b.

сказывания или даже двусмысленные. Точно так же следует понимать под ощущениями, вожделениями и желаниями такие, о коих говорят по аналогии и двусмысленно, а не те, которые порождаются самодвижущейся душой, о вхождении коей мы завели эту речь. Мы, конечно, согласны с тем, что эмбрион причастен к тому, что неудачно называют душой, учитывая впечатления и эмоции, — душой, к которой причастны и растения, но мы утверждаем также, что, согласно Платону, эмбрион не причастен к самодвижущейся душе до момента выхода из материнского чрева, даже если он в виде исключения причастен к ощущению и удовольствию, присущим растительной жизни. [9] Одним словом, Платон, по-видимому, не применяет, как другие, слово «ощущение» к впечатлению, производимому на душу органами чувств вследствие того, что душа присоединилась к телу; но Платон называет «ощущением» телесное движение, которое присуще и растениям, а также он называет «мнением» душевное движение, одновременное с движением тела. Платон считает, что чувственное восприятие является результатом и того и другого вместе — т. е. и неразумного аффективного движения, называемого им ощущением, а не движения органов чувств, и мнения, которое другие считают впечатлением души. Вот почему в своем определении чувственного Платон говорит: «...то, что подвластно мнению и неразумному ощущению»[16]. [10] Итак, поскольку он собрал воедино чувственные впечатления без понимания, знания или образа, а также впечатления, исходящие от души, кою он назвал связан-

[16] *Тимей*, 28а.

ной с мнением, и приписал все эти черты растениям, Платон с полным основанием утверждает, что растения причастны к ощущениям. И для того, чтобы подчеркнуть, что растения не обладают самодвижущейся душой и в то же время разумной, и, как сказали бы другие, чувственной и импульсивной, Платон следующим образом резюмирует свое мнение: «Растение проходит свой жизненный путь чисто страдательным образом, оно движется лишь в самом себе и в отношении себя и противостоит воздействию внешнего движения, пользуясь собственным, так что оно не видит и не понимает своего состояния и природы»[17]. [11] Можно было бы сказать то же самое об эмбрионе и отнести к нему то, что Платон говорит о растениях, поскольку это свойственно также эмбриону: «Поэтому, безусловно, оно живет и являет собой не что иное, как живое существо, однако прикреплено к своему месту и укоренено в нем, ибо способности двигаться [вовне] своей силой ему не дано». Это свойственно и эмбриону, который прикреплен, как к корню, к своей пуповине. Его назвали живым, так как он живет, но он еще не имеет самодвижущейся души.

[V, 1] Однако, говорят они, эмбрионам присущи локальные движения, они ощущают сильное тепло, так как вздрагивают, когда во время купания горячий воздух касается живота матери. [2] Другие приводят еще более благородное возражение. Они говорят, что странные желания, кои бывают у беременных женщин, не свойственные им ни до беременности, ни после родов, вызваны влиянием эмбрионов. Доказательством этого яв-

[17] *Тимей*, 77b–c.

ляется то, что если такие желания удовлетворяются, то рождаются дети, не имеющие недостатков. Если же беременные женщины не получили желаемого, то рождаются дети уродливые, тела которых несут на себе печать предметов, не полученных желавшей их женщиной. [3] Но что особенно свидетельствует о том, что эмбрион причастен к импульсивной душе, говорят они, — это роды. Ибо мертворожденные дети — результат трудных родов, поскольку они не помогали движению природы, направленному на выход ребенка из чрева матери. Дети женского пола более ленивы, двигаются медленнее во время родов. Кроме того, усилия матери недостаточны для того, чтобы вытолкнуть плод, если их не сопровождают усилия самого плода, направленные на выход вовне.

[4] Что касается меня, то если надо заниматься глупостями, то я могу еще поддержать этих людей и сказать, что эмбрион составляет себе мнения и образы вместе с матерью, как если бы он был причастен к душе, наделенной воображением и мнением. Ибо общеизвестно, что многие животные, а также, конечно, и женщины рожают нечто весьма похожее на то, образ чего они восприняли своим воображением во время спаривания. Поэтому мы даем возможность беременным кобылицам, сукам, голубицам, а также и некоторым женщинам посмотреть на изображение красивых фигур, чтобы, глядя на них, они запомнили их и породили нечто подобное. [5] Следовательно, напрашивается утверждение, что это не было бы возможно, если бы сперма не была причастна к душе, наделенной воображением. В самом деле, как, если кто-то составляет себе образ, другой, не участвовавший в этом, мог бы испытать сходный порыв и

представить себе нечто подобное на этой основе? Это все равно как если бы ты получил какое-то впечатление, а я испытал бы его воздействие, хотя его не имел, и это произошло бы лишь потому, что я нахожусь в той же самой комнате, что и ты, и связан с тобой теми же связями.

[VI, 1] Но, право, все эти рассуждения сильны исключительно внешней убедительностью, которая легко множит всяческий обман и мошенничество, так что порой благодаря принятию допустимого правдоподобия таких рассуждений отвергается истина. Например, начнем с последнего пункта: если бы мы могли воспроизвести наши представления, проводя ими по нашему собственному телу, как полотенцем; подобно тому, как сейчас принято говорить, что демоны воспроизводят форму своих представлений на своей воздушной оболочке, присоединенной к ним или находящейся в их распоряжении[18]. И дело не в том, что они их каким-либо образом окрашивают, а в том, что неким невыразимым способом они вызывают в окружающем их воздухе, как в зеркале, отражение сформированных ими образов. Здесь позволительно высказать догадку, что представления, неотъемлемо присущие семени, моделируют тело по своему подобию. Однако мы неспособны оказывать такое воздействие на самих себя, хотя мы можем формировать согласно нашим преставлениям предметы, отличающиеся от нас, находящиеся вне нашей собственной сущности. Я не знаю, следует ли опасаться по этой причине, что формирование тела в зависимости от себя совершает не присущая эмбриону душа; а также и душа матери

[18]Здесь речь идет о пневматических, или воздушных, телах.

не формирует свое собственно тело, хотя эта душа формирует чуждое ей и находящееся в чреве матери тело, внешнее по отношению к ее сущности. Если верно, что она в других случаях может воспроизводить представления, проводя их через внешние вещи.

[2] Вот, кроме того, что следует знать и что заслуживает в еще большей степени изложения вслед за Платоном. По мнению Платона, потомки, происходящие от сущности, формирующей некий предмет, бывают слабее, уступают ей в мощи и в породе, природе. Они не могут иметь ту же природу, что породившие их начала. Да и то они каким-то образом дают себя уговорить родителям, которым они обязаны своим совершенством. Так, например, дискурсивный рассудок, порожденный умом, уступает породившему его уму в своей сущности, но он может обратиться к уму и понять его действия, даже если не причастен, подобно уму, к интуиции (к непосредственному пониманию, не нуждающемуся в речи). Точно так же, в свою очередь, неразумная часть, сопряженная с рассудком, будучи порождением рассудка, по своей сущности не участвует в рассудочной деятельности, но ее называют «соответствующей рассудку»; и хотя она неспособна, по самой своей сущности, к разумным движениям, она все же усовершенствована рассудком. [3] Следовательно, так как растительная сила является порождением неразумной части, — части, поддающейся вожделению, то, по мнению Платона, она уступает в отношении сущности, природы, и породы душе, наделенной мнением и воображением, но может подчиняться этой душе, хотя сама и не участвует в функционировании воображения и мнения. Во всяком случае, именно в этом смысле говорят о том, что

растения улучшаются при возделывании и приручаются. При этом они не воспринимают голос земледельцев через слуховые образы, но способны — благодаря чувственным впечатлениям — поддаваться руководству. [4] Следовательно, нет ничего удивительного в том, что, соединившись с силой спермы, растительная сила женщины, покоряясь наделенной воображением части души матери, оказывается под впечатлением формы предмета, который предстал перед общим субъектом. Ибо, как мы уже говорили[19], подвергаться чувственному впечатлению свойственно тому, что находится в состоянии пассивности, а понимать и в соответствии с этим обретать понятие о вещи — самодвижущейся душе. Но фигура смоделированного существа относится к испытываемой эмоции, к впечатлению, производимому на органы чувств. Она отнюдь не относится к пониманию и знанию.

[VII, 1] Что касается локальных движений, то как могли бы они происходить у эмбриона путем импульсов и представлений, если у эмбриона они похожи, скорее, на скручивание внутренностей или на вздрагивание в органах чувств всякий раз, когда в какой-то момент прерывается дыхание жизни? [2] В нас происходит также множество локальных изменений некоторых веществ без представления, например прохождение продукта питания, в соответствии с традиционным учением. Пищеварительный тракт принимает его осознанно на участке от зубов до глотки. Но дальше уже ничего не осознается: ни пищеварение, ни распределение полезных веществ в пе-

[19] См. выше, IV, 8 и сл.

чень, а остальных в нижнюю часть живота — в кишечник, ни отсылка ненужной жидкости в мочевой пузырь. И нет никакой возможности представить себе, как и когда продукт питания превращается в кровь в печени, а природа направляет кровь в сердце, отделив осадок и превратив его в желчь. Мы не осознаем, как сердце отсылает кровь в вены. Мы не осознаем, как кровь питает нашу плоть. Наконец, мы не осознаем, как природа, удержав часть этой крови, превращает ее в сперму, умножая в получаемом продукте свои собственные требования к семени. Ничего этого нельзя осознать. [3] Все, что относится к локальным движениям, совершается без импульсов и представлений, так что их также нет в движениях эмбрионов.

Что касается ощущений удовольствия или страдания, то у эмбрионов имеют место расширение и сжатие, а это можно видеть как раз у растений, когда они вянут от жажды и снова зеленеют и оживают, когда получают влагу. Точно так же, как о растениях говорят, что они испытывают жажду и удовлетворяют ее, не формируя при этом никаких образов, точно так же некоторые из них поворачиваются к солнцу и вращаются вместе с ним, согласуя свой наклон с описываемой им кривой, а другие растения обращаются к луне, максимально раскрывая венчики своих цветов в лучах ее света. Некоторые растения даже протягивают свои усики, как руки, устремляясь к подпоркам. Точно так же эмбрионы иногда вздрагивают при контакте с теплом.

[VIII, 1] Теперь, когда говорят, что беременная мать хочет чего-то именно потому, что этого хочет эмбрион, при этом совершенно не учитывают несчастные случаи, которые происходят с бере-

менными женщинами из-за матки. Точно так же, как не следует говорить, что рвота у этих женщин вызывается рвотой или тошнотой плода, не следует говорить и того, что желания беременных вызываются аппетитами эмбрионов. Оба феномена следует приписать движению матки, являющейся также причиной несчастий, поражающих эмбрионы в тех случаях, когда не удовлетворялись желания беременных женщин. [2] По поводу этой матки Платон наверняка считает, что ею руководит ее собственное стремление, коему он приписывает оперативное воздействие, почти равное доле отца, вкладываемой им в созидание потомства. Вот слова самого Платона в *Тимее*[20]: «Боги создали влекущий к соитию эрос и образовали по одному одушевленному существу внутри наших и женских тел». Платон называет «живущее в нас» орудием размножения, относя это как к мужскому члену, так и к матке женщины. Они живые не потому только, что живут как растения, но потому, что повинуются самодвижущейся душе. Ибо Платон говорит[21], что «природа срамных частей мужа строптива и своевольна, словно зверь, неподвластный рассудку, и под стрекалом непереносимого вожделения способна на все». Именно это обнаруживает независимость воли, как если бы движение этих частей тела подчинялось [не воле, а свойственному им самим] стремлению. Да, это так. Кроме того, об этом свидетельствует сама действительность. Ибо эти части тела находятся под воздействием некоего образа, как и другие части тела, подчиняющиеся импульсу. [3] По поводу

[20] *Тимей*, 91a.
[21] Там же, 91b.

матки Платон говорит следующее[22]: «Подобным же образом и у женщин та их часть, что именуется маткой, или утробой, есть не что иное, как поселившийся внутри них зверь, исполненный детородного вожделения; когда зверь этот в поре, а ему долго нет случая зачать, он приходит в бешенство, рыщет по всему телу, стесняет дыхательные пути и не дает женщине вздохнуть, доводя ее до последней крайности и до всевозможных недугов, пока наконец женское вожделение и мужской эрос не сведут чету вместе и не снимут как бы урожай с деревьев, чтобы засеять пашню утробы посевом живых существ, которые по малости своей пока невидимы и бесформенны, однако затем обретают расчлененный вид, вскармливаются в чреве матери до изрядной величины и после того выходят на свет, чем и завершается рождение живого существа». [4] Следовательно, по мнению Платона, матка также представляет собой живое существо, полное желаний, которое приходит в бешенство и бродит по всему телу. Но в таком случае как же ей не быть причиной желаний и движений, когда Платон буквально заявляет, что матка повергает свою жертву в состояние крайней тревоги? Следовательно, именно от матки исходят желания беременной матери и движения эмбриона.

[IX, 1] Если быть способным к пониманию, то, для того чтобы знать мнение Платона, достаточно его слов о силе желаний в гениталиях родителей, приводящих к тому, что как бы снимается урожай с деревьев и засевается пашня утробы. Этого достаточно, чтобы ясно понять, что способ жиз-

[22] Там же, 91b–d.

ни эмбриона в матке чисто растительный и, по мнению Платона, эмбрион еще не причастен к самодвижущейся душе.

[2] Но они спрашивают: как же Платон говорит об обсеменении живых существ? Эти люди заблуждаются из-за своей невнимательности. Ибо Платон говорил не просто об обсеменении живых существ. Впрочем, если бы он и поступил так, то было бы позволительно понять его в том смысле, в каком (как мы видели это несколько раньше) он назвал растения живыми существами. Но что же он говорит? — «Посевом живых существ, которые по малости своей пока невидимы и бесформенны». Но то, что не сформировано, — это еще не живое существо. Однако даже если бы эмбрионы обрели уже пластичную фигуру и способность к росту, все же эта конфигурация и факт роста под воздействием растительной силы носили бы телесный характер и не принадлежали бы к той, другой, совершенно отличной душе, какой по сути дела является душа живого существа. И наконец, говорит Платон, они «выходят на свет, чем и завершается рождение живого существа». Завершается рождение живых существ из потенциальных в подлинно живых. Таким образом, мы видим, что Платон прекрасно знает, что одушевление с помощью самодвижущейся души происходит после того, как эмбрион появился на свет, выйдя из материнской утробы.

[3] Но эти люди спрашивают, как же мог Платон в том месте, где он обозревает несчастья, которым подвергается душа, сказать[23]: «Прежде всего тяжело быть причастным утробному состоянию».

[23] *Послезаконие*, 973d (пер. А. Н. Егунова).

Те, кто считает так, не знают, что одно дело — *находиться* во внутриутробном состоянии, а другое — *быть причастным* ему. Это не одно и то же. В первом случае речь идет именно о том факте, что нечто зачато в чреве матери, а во втором случае имеется в виду нахождение среди тех, кого носят в утробе. Точно так же, как если считается несчастьем для души принадлежать смертным, при этом не говорят, что душа сама становится смертной, а говорят, что она помещается в смертных. Так же наверняка и слова «быть причастным утробному состоянию» следует понимать в том смысле, что душа входит в племя существ, носимых в утробе, и при этом — смертных. Но отнюдь не следует понимать это в том смысле, что в момент зачатия этих существ душа зачинается тоже, вместе с ними.

[4] Аналогичным образом они ошибаются в понимании мысли Платона, когда он говорит в *Федре*, что «душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви»[24], ибо под словом «плод» не следует понимать сперму, а надо понимать «зарождение», так что это означает «зарождение того, кто должен быть несомым в утробе», а не «сперму того, кто порождает». Ибо Платон не утверждает, что душа приходит и поселяется в сперме человека, любящего красоту. Он говорит, что она способствует зарождению человека, любящего красоту. Таким образом, «поклонник красоты» — это не тот, кто порождает, не порождающий, а порождаемый. [5] Однако доказательством того, что, по мнению Платона, душа

[24] *Федр*, 248d (пер. А. Н. Егунова).

поселяется тогда, когда после завершения формирования тела эмбрион выходит на свет, покидая чрево матери, является и то, что сказано также в *Тимее* (43a): когда все тело уже скреплено воедино, тогда Бог вводит в него душу. Но и в *Федре* Платон говорит о том же; и везде, где затрагивает эту тему, он говорит, что душа, овладевая телом, создает из соединения тела и души живое существо.

2. Доказательство на основе природы вещей (X, 1 - XII, 7)

[X, 1] Однако даже без помощи Платона надо рассмотреть феномен в самой реальной действительности и задаться вопросом, не ограничиваясь поверхностным взглядом, не является ли истиной, что процесс зарождения эмбрионов похож, насколько это возможно, на процесс порождения растений, когда отец бросает семена, а мать принимает их для того, чтобы их вырастить, но не только дать пищу, как земля, и не так, как мать дает молоко младенцу, а по-другому: аналогично в какой-то мере тому, что происходит с растениями, подвергшимися пересадке и прививке. Ибо в матке есть сила, соединяющаяся со спермой. Под ее воздействием и основной субъект, имеющий свою собственную природу, и прививаемый субъект, также имеющий собственную природу, образуют своеобразную смесь и создают уникальную субстанцию привитого субъекта. [2] Порядок жизни порожденного продукта соответствует тому субъекту, которому была сделана прививка, но все, что естественным образом идет снизу, управляется воспринимающим субъ-

ектом в соответствии с его собственной природой. Причем иногда преобладают качества исходного субъекта, а иногда качества привитого субъекта полностью завладевают всем. [3] Однако как у растений, так и в матке растительной [по природе] управление плодом происходит приблизительно одинаково. Сразу же сила, присущая сперме, способствует коагуляции вокруг плода внешней мембранообразной оболочки, как это сказано у Гиппократа[25]. Эта сила создает такую оболочку подобно тому, как у фруктового плода она формирует цветы и кожу. Именно это становится хорионом. Из центра эмбриона вытягивается, как корень либо наподобие плодоножки, хрупкая трубочка, похожая на кишку. Именно будучи подвешенным на этой трубочке и прикрепленным с ее помощью, как на корне, эмбрион дышит и получает пищу. Эта трубочка называется пуповиной. На базе сферической извилины спермы создается и распространяется в длину и в ширину другая мембрана — внешняя, которая защищает заключенное в ней формирующееся существо от вмешательства извне. Наконец, все та же присущая сперме сила формирует и соединяет все внутренние органы плода до момента выхода из чрева матери. По крайней мере, если насильственно вырывают эмбрион из матки досрочно, когда момент родов был близок, то у него внутренние части оказываются непрочными, готовыми разъединиться, хотя пластическая организация была на продвинутой стадии, а ткани внешней оболочки были сформированы.

[25] Ср.: *О семени и природе ребенка*, 12.

[4] Итак, все то время, в течение которого эмбрион находится в утробе матери, идет на формирование и укрепление частей тела. Это похоже на оснащение корабля. Как только мастер закончил сооружение судна и спустил его на воду, появляется лоцман. И если, кроме того, вместе со мной ты представишь себе, что мастер все время остается на корабле и не покидает его, в то время как лоцман взошел на корабль сразу после спуска его на воду, это составило бы картину, похожую на формирование эмбриона в процессе порождения; хотя среди прочих многочисленных отличий, различающих творения естественной творческой силы от искусственно созданных, не самым малым является то, что создатель может быть отделен от своего создания и от лоцмана в последнем случае, тогда как естественная творческая сила неотделима от того, что она порождает, и стремится всегда в полной мере присутствовать в своих творениях. [5] Поэтому также эта творческая сила присоединяется то к одному лоцману, то к другому. Пока сперма находится внутри отца, ею управляют растительная сила отца и его высшая душа, находящаяся в сговоре с растительной силой ради осуществления порождения. Когда, отделившись от отца, сперма попадает в мать, то естественная творческая сила присоединяется к растительной силе матери и ее душе. При этом слова «присоединяется», «объединяется» следует понимать не в том смысле, что объединившиеся стороны теряют свое своеобразие, а также и не в том смысле, что, подобно смешивающимся веществам, они сливаются в одно вещество, а в том смысле, что они сохраняют в этом божественном и парадоксальном смешении, объединении то, что является особенностью, при-

сущей одушевленному живому существу: они составляют единство только с подходящим партнером, точно так же, как вещества, которые, смешиваясь, одновременно теряют собственное существование и при этом [уже в смешении] сохраняют свою особенную, присущую каждому из них силу аналогично несмешанным веществам, сохраняющим свое отличное друг от друга существование. Это доказывает, кроме того, что они не являются телесными и что их сущность не подчиняется состоянию тела. [6] Но по поводу такого полного смешения, не сопровождающегося разрушением составных частей, я готов подробно изложить свою мысль в других священных речах. Когда, наконец, сперма выходит из зависимости от материнского управления, мать уже не имеет внутри себя такого существа, которое при отделении должно разъединить смесь. А естественное творческое начало также, следуя закону природы, выходит из мрака на свет, переходя из среды водной и кровяной, где оно находилось до этого момента, в оболочку, живущую в среде воздушной. Но с этого момента оно сразу же снова получает извне своего лоцмана, который оказывается здесь по воле Провидения, руководящей Причины Вселенной, не позволяющей, чтобы душа растительная была лишена лоцмана в случае, когда речь идет о живых существах; но в то время как родители ограничиваются тем, что подкрепляют эту душу, когда она соединена с ними, для того чтобы она могла сделать свое дело, душа, пришедшая извне, не только укрепляет ее, чтобы выполнить работу матери, но, оживляя ее дыханием, как это раньше делали родители, она еще и по-своему руководит ее трудом — таким образом, каким человеческие души руководят

работой посредством присущего им творческого начала.

[XI, 1] Как только растительная душа появляется вместе с плодом на свет, в нее входит лоцман — безо всякого принуждения. По-видимому, как я это видел в театре, те, кто играет Прометея, вынуждены заставить душу войти в тело, в то время как только что созданный человек распростерт на земле. Однако, возможно, древние [мыслители] с помощью этого мифа вовсе не хотели показать, что вхождение души в тело происходит по принуждению, насильно. Они демонстрировали только то, что одушевление происходит после родов, когда тело уже сформировано. Здесь мы видим также, на что древнееврейский теолог, по-видимому, указывает, говоря, что после того, как человеческое тело было сформировано и получило всю полагающуюся ему структуру, Бог вдохнул в него дуновение в виде живой души (Быт. 2:7).

[2] Таким образом, самодвижущаяся душа входит в тело не по принуждению и, тем более, не выслеживает она момент, когда откроются ноздри и рот, — это, конечно, абсурдные, смехотворные речи, которые и произносить стыдно, но коими тем не менее похваляются некоторые платоники. Ибо одушевление — это явление естественное, как вообще всякое присоединение, происходящее по соглашению между присоединяемой частью и частью, способной к ней присоединиться. Так, например, глаз видит не потому, что простерся конус от зрачка до неба, и не потому, что лучи, изливающиеся на видимый объект, соприкоснувшись с ним, подверглись преломлению и образовали углы преломления, а также не потому, что от объекта к глазу пошли образы, но потому, что глаз и объект счастливым образом объединились для того, что-

бы один смог видеть, а другой — быть увиденным. Другой пример: если нефть, поджигаемая от зажженного ранее огня, превратится в пламя, то это вызвано не промежуточным пространством, так как ничто не мешает тому, чтобы, даже не соприкасаясь друг с другом, субстанции, приведенные к гармонии, ощутили взаимную симпатию. Ведь и магнит именно в силу сродства притягивает железные опилки и стружки. А тело, расположенное к тому, чтобы им руководила душа, по аналогичной причине — в силу сродства, а не какого-либо акта воли, надзора или выбора — притягивает душу, причем ни один из названных актов не может помешать душе уйти, если гармония нарушилась.

[3] Точно так же, следовательно, если служащее орудием тело открепилось, пришло в беспорядок, то бесполезно пытаться заткнуть ноздри, рот и другие отверстия тела, засовывая туда бесконечное множество предметов в бессмысленных попытках удержать душу, и бесполезно прибегать к насилию или мольбам — душа уйдет по природной необходимости. При этом природа не голосовала за объединение или против разделения. Точно так же, когда тело обрело способность принять душу, то душа, которая должна воспользоваться им, входит в него. Ей незачем вселяться в него постепенно или входить в тело через какую-то его часть. Душа входит или уходит внезапно. Она не проходит через процесс генезиса, когда появляется. Она не проходит через процесс разложения, когда уходит. Это подобно молнии, которая не формируется постепенно в процессе генезиса, но вспыхивает или нет. Ей не свойственна протяженность во времени, необходимая для генезиса или разложения. Неверно было бы также сказать, что,

подобно птице, влетающей в дом через окно, душа, пролетая сквозь воздух, входит в тело через рот или через нос.

Напротив, либо потому, что душа является небесным телом, она притягивает к себе тело, сотворенное из эфира, или из дуновения (дыхания), или из воздуха, или из смеси этих элементов, либо потому, что душа смогла даже без этих тел войти в живые существа, способные ее принять, но она входит в субъект как во что-то целое. Одушевление происходит разом, подобно тому, как мгновенно происходит восход солнца, и лучи распространяются из конца в конец земли, доходя до любого региона, на который смотрит солнце.

[4] С другой стороны, если струны были гармонично настроены, даже находясь на далеком расстоянии друг от друга, и если на них и на соседние, но не настроенные с ними в унисон положить соломинки, достаточно ударить по одной из согласованных струн, и все согласованные струны начинают вибрировать, и под действием этих колебаний сбрасываются соломинки, тогда как соседние с ними струны остаются неподвижными, не поддаются воздействию, так как не были соответственно настроены. А согласованным струнам разделяющее их расстояние не помешало вибрировать в унисон, так же как близкое соседство несогласованных струн не помешало им не подвергнуться влиянию. Подобно этому живое существо — орудие, находящееся в гармонии с соответствующей душой, сразу же получает симпатию души, которая должна им воспользоваться. Что касается расположенности к одному, а не к другому телу, то она объясняется предшествующей жизнью или кругообращением Вселенной, сближающим подобное с подобным.

[XII, 1] Итак, если можно доказать, что данное тело в состоянии утробного несовершенства уже находится в гармонии с душой, то отсюда неизбежно вытекает вывод: именно начиная с утробной жизни рождается та душа, которая должна воспользоваться телом, пригодным к этой службе. Но если тело, находящееся еще в утробе матери, состоит из рыхлой ткани, если оно еще нуждается в струнодержателе и в натяжном устройстве, а не в человеке, ударяющем по струнам, то зачем пренебрегать рассмотрением фактов, блуждать среди странных предположений и нелепо утверждать, что эмбрионы, выходящие на свет, уже заранее обзавелись душой только потому, что мы не понимаем, как душа входит в тело в момент родов? Мы говорим: понятно, что это не имеет смысла в период детства. Фактически ум тоже появляется с возрастом. [2] Что касается меня, то я отнюдь не стану отвергать это последнее утверждение, объявив его абсурдным. Напротив, я согласен с этим и буду поддерживать больше всего. Да, призвав в свидетели истинности этого высказывания Платона и вместе с ним — Аристотеля, я буду заявлять, что ум вступает в действие поздно у людей, и даже не у всех людей он появляется просто так. Он встречается редко и дается только тем людям, душа которых способна с ним соединиться. [3] Если душа, обратившись к себе самой, обнаруживает, что ум уже присутствует, то из этого, конечно, не следует, что душа обладала им изначально, с момента своего вхождения в тело. Ибо вещи, которые невозможно уловить пространственно и удержать телесно, но кои изобилуют в зависимости от способностей и сходств принимающего субъекта-рецептора, не подчиняются ни месту, ни времени,

ни любому другому ограничивающему условию. Если имеет место неспособность, то связи рвутся, и это мешает объединению. Если же имеется способность, то за нее ухватываются, и объединение происходит. И чем больше согласованность, тем крепче связь. Вот почему тот, кто познал Бога, ощущает его присутствие, а тот, кто не имеет этого знания, лишен Вездесущего[26]. И не приходится опасаться, что нам поставят в упрек то, что мы отнимаем ум у многих, поскольку Платон пришел к заключению, что счастливым должен считать себя тот, к кому ум приходит в старости[27], и что души теряют свои крылья, вселяясь в тело при рождении[28], и поскольку Аристотель доказал, что ум входит извне, кем бы ни были те, в кого он в данный момент входит[29]. По-видимому, душа с самого начала, с момента своего появления обладает рассуждениями, склонностями и мнениями, но человек в раннем детстве еще весьма несовершенен.

[4] Более того, жизнь в утробе матери отнюдь не похожа на состояние несовершенства, присущее совсем маленькому ребенку, если его сравнить с ребенком, достигшим половой зрелости. Однако она выходит за рамки обычного [для живого существа и тем более для человека], носит иной характер. Человек, который с течением времени начнет употреблять твердую пищу, в раннем детстве питается молоком. Но молоко не выходит за рамки продуктов питания, и прием пищи происходит именно через рот, а не каким-либо другим спо-

[26] Ср.: *Тимей*, 53b3.
[27] Ср.: *Лахет*, 188b.
[28] *Федр*, 246c; 248c.
[29] *De an. gen.*, II, 3, 736b28.

собом. Напротив, в утробе матери питание носит особый характер, и происходит оно не через рот, а другим путем, если верно, что это происходит через пуповину. Но это похоже на то, как питаются растения, а отнюдь не животные. Кроме того, совсем маленький ребенок произносит нечленораздельные звуки, непонятные окружающим, но тем не менее он дает понять, что его огорчает, с помощью видимых знаков и плача. Эмбрион, напротив, не может подать таких признаков жизни, как голос или видимые знаки. В остальном, чтобы не повторяться, скажем, что рост эмбриона в чреве матери более близок к образу жизни растений, чем к образу жизни животных. [5] Что касается способности к рассудочной деятельности, то новорожденные обладают ею в какой-то степени, поскольку они обладают способностью к ощущениям, дающим толчок к умственной деятельности. Однако для этого необходимы различные условия. Этому способствует окружение, а также внешние обстоятельства должны быть благоприятными. Кроме того, ребенок должен получать помощь взрослого человека, действующего разумно, чтобы самому перейти к разумному действию. Напротив, у плода, находящегося в утробе матери, нет даже следа способности обладать ощущениями, поскольку он не имеет еще ни внутренних органов, благодаря которым имеют место ощущения, ни локализации, ни расстояний. [6] Что касается вздрагиваний, то их довольно много даже в случае образования второго зародыша, точно так же как в случае таких зародышей происходит кручение, как у эмбрионов; так что и акушерки, и сами женщины, испытывающие боль, не знают, часто сомневаются, пытаясь определить, является ли то, что движется в животе, живым существом.

Явление, называемое пузырным заносом матки, характеризуется такими же движениями и вздрагиваниями, так что очень долго остается неясным, является ли то, что двигается, эмбрионом. Ошибка выявляется, когда проходит срок беременности. Было признано, что эти образования безжизненны, но не выходят за рамки явлений природы, подобно монстрам, которые, хотя и противоестественны, но тем не менее принадлежат природе, коей не удалось произвести на свет нормальное существо.

[7] Таким образом, в случае эмбриона необходима только растительная сила, способствующая росту и формированию плода, а вступление в действие чувственной и производящей мнение способностей было бы излишним и представляло бы собой помеху: ибо даже в нашем нынешнем состоянии, если растительная сила вызывает рост живого существа и беспрепятственно выполняет работу, ей положенную, то чувственность испытывает помехи и углубляется во время сна ниже сознания. Чем меньше сновидений и образов приходит во время сна, тем больше действие растительной силы; тогда как те, кто страдает бессонницей, те, кто даже в отведенное отдыху время не могут избавиться от забот, чахнут, так как работа одной из сил исключается действиями другой. Но хотя солнечный луч не проникает извне в утробу матери, все, что в утробе имеется чувствительного, достаточно само по себе для того, чтобы произвести ребенка, и это внутриутробное чувственное отнюдь не требует для себя рефлексии.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Эмбрион не является потенциальным живым существом

[XIII, 1] Сказанного выше достаточно, чтобы доказать, что эмбрион не является действительным живым существом и что он не причастен к действенной самодвижущейся душе, присутствующей на самом деле. Но остается доказать, что эмбрион не одушевлен даже потенциально, если понимать под этим то, что получило габитус, но не действует, остается инертным по отношению к данной способности; если оно достигло полного совершенства, положенного его специфической форме, и просто находится в покое, бездействии; но если оно еще не совершенно по форме, а его называют потенциальным, то это означало бы явный переход к другому значению слова «потенциальный» и отказ от нормального значения, предполагающего совершенство формы, т. е. просто пребывание в бездействии. [2] Например, если кто-то утверждает, что весло, отброшенное от корабля, является потенциальным веслом из-за того, что оно не приводит корабль в движение, это значит, что считается, «вещь в потенции», по-видимому, полностью устроена соответственно своему способу существования, но отдыхает от действия своей собственной силы. Напротив, тот, кто говорит о «потенциальном весле», применяя это к доскам, пригодным для изготовления весла, — доскам, не имеющим еще формы весла, но которые могут стать веслами благодаря работе мастера, — тот, по-видимому, согласится, что в доске еще нет никакой формы весла, но термином «потенциальный» он указывает на то, что эта форма может появиться. Так что одна вещь называется

потенциальной, так как может получить соответствующую силу (способность), а другая вещь называется потенциальной, так как она бездействует, инертна по отношению к силе, в ней уже имеющейся.

[3] Далее, сравнивая спящего человека, не прибегающего к деятельности внешних чувств, и эмбрион, который также не реализует их энергию, необходимо рассмотреть вопрос о том, похожа ли сперма — или нечто, произведенное на ее основе, — на бездействующего, отдыхающего человека, либо на спящего, либо, да, клянусь Зевсом, на человека, скованного сном, т. е. выяснить, есть ли здесь действительно сходство с неподвижным веслом, не приводящим корабль в движение, а не сходство с доской, еще не получившей форму весла. [4] Итак, если, по крайней мере, мы рассмотрим истину, то станет очевидно, что эмбрион до родов остается еще незавершенным. Тело животного не заключается во внешних очертаниях, которые оно принимает в виде специфической для него формы, а оно должно достигнуть полного совершенства сформированного творения, т. е. когда можно видеть, что полностью завершены и внешние контуры, и внутренности, и все остальное: мускулы, кости, артерии и вены — полное строение органов; а также если говорить о плодах деревьев, то зрелость предполагает полное завершение. Но зрелым является то, что в случае эмбрионов выходит из утробы матери в полном соответствии с природой, подобно фруктам, падающим с дерева. Следовательно, эмбрион не имеет еще таких ощущений, какими обладает тот, кто получил габитус, и он еще не является потенциальным, по крайней мере в следующем смысле: он не имеет еще чувственных способностей в своих

незавершенных (но вполне сформированных) органах, подобно тому, как в доске нет формы весла. Следовательно, эмбрион *потенциально* наделен ощущениями, импульсами и рассудком, но отнюдь не в смысле того, кто уже обрел силу (способность), но не использует ее, ибо эмбрион не похож на спящего. Он потенциален в том смысле, что может получить способность, но он еще не завершен.

[6] Именно этого мнения придерживается сам Платон[30], когда, разделяя душу, он относит руководящую часть ее к области головы, вспыльчивость приписывает сердцу, способность к вожделению — печени. Но там, где еще нет ни головы, ни сердца, ни печени, как же душа может вселиться? Однако если природа не делает ничего случайного, а тем более — Бог, но они делают все всегда ради какой-либо цели, то пусть мне скажут, каким образом природа, если она следит за тем, что должно случиться, могла дать орган, которым эмбрион не может еще воспользоваться, тогда как растительная сила сама по себе достаточна для производства творения, когда материнская душа также достаточно сотрудничает в деле оснащения эмбриона и когда самодвижущаяся душа, способная действовать, остается инертной, бездействует в отношении творений растительной силы. [7] Наверняка непонимание этого является делом людей, неспособных понять, каким образом душа присутствует в теле и как она отсутствует в нем. Эти люди не понимают, что ни присутствие, ни отсутствие души в теле не связаны с каким-то местом и что именно в результате со-

[30] *Тимей*, 73c–d, 70a, d.

стояния адаптации и взаимного соединения душа либо становится неотъемлемо присущей телу или, по крайней мере, присутствует в нем и согласуется с ним, либо же душа отсутствует, оказывается в несогласии, в разладе с телом. И вот, по расчетам природы, эмбрион еще не прикреплен к душе. Как же душа может присутствовать там, где она еще не закреплена, а ей невозможно присутствовать иначе? Ибо, даже если согласиться с тем, что душа присутствует локально, все равно, однако, поскольку присутствие души с целью оживления не связано с каким-то местом, но осуществляется в силу соглашения между телом-орудием и тем, кто использует это орудие, получается, что тот, кто должен использовать орудие, отсутствует из-за того, что тело-инструмент еще не может — в силу своего несовершенства — вступить в соглашение, даже если признать, что душа присутствует [в теле] как-то иначе.

[XIV, 1] Да, конечно, говорят они, но точно так же, как семя имеет семенное же основание для зубов, которые оно выращивает после выхода ребенка из утробы, происходящего после болезненных схваток, и так же, как сперма имеет семенные основания для бороды и будущей спермы, а также для менструаций, таким же образом, именно благодаря наличию в сперме соответствующих семенных оснований, такие способности, как порыв, воображение и ощущение, также появляются после родов.

[2] Что те, кто так говорит, выражая свое несогласие, не совершают при этом никакого насилия над очевидными фактами и даже высказывают разумные предположения, это само собой разумеется, благодаря тому соображению, что если бы способности не содержались в семени, то они не

смогли бы появиться впоследствии. Однако из-за своей пристрастности эти люди не понимают, что они утверждают, будто душа происходит из семени, и тем самым они представляют растительную душу как высшую по отношению к самодвижущейся душе. [3] Итак, эти заблуждения присущи стоикам, которые, переворачивая все с ног на голову, осмелились выводить высшее из низшего: представив в качестве исходного тезис, что для любой вещи бытие и сущность происходят из материи, они из простой консистенции выводят растительную природу, из растительной природы — душу, способную к ощущениям, и импульсивную душу, а из нее — разумную душу. Далее, из разумной души они выводят ум, а с помощью различий в движениях[31] и добавлений, суммирования они делают вывод о порождении любых вещей снизу вверх; в то время как следовало бы считать, что порождение идет сверху вниз, когда низшее происходит от высшего, поскольку всякий порождающий по самой своей сущности, естественно, создан для того, чтобы порождать нечто низшее по отношению к себе, а не высшее. Поэтому растительная сила, живущая в нас, породила семя, которое ниже ее, а не выше, так как оно лишено движения в действительности, обретаемого им впоследствии, а равно и растительной природы матери и того, что к ней относится и ее окружает. Действительное существо всегда раньше потенциального.

[4] Кроме того, если семенные основания воображения и импульса содержатся в семени и если

[31] Движения растений отличаются от движений неорганических тел, а движения животных — от движений растений.

растительная сила затем приводит их в действие, то растительная сила, которая, будучи приведена в движение, превратится в душу и будет не чем иным, как самим воздухом, устремившимся, по мнению Хрисиппа, на нее сразу же после выхода из утробы по окончании болезненных схваток. Но невозможно найти речей более бездушных, чем приведенные выше. Ибо кощунственно и дерзко выводить высшее из низшего. Однако если душа, не будучи порождением растительной силы, тем не менее присутствует в теле вследствие захвата, то предлагаемая нам драма также представляет собой чистую выдумку и ни в коей мере не является достоянием знатоков, а принадлежит людям, не знающим, что душа не захватывается как бы рукой, или тросом, или с помощью клетки, ибо, говоря одним словом, ее пленение — не телесного порядка явление; это происходит лишь в силу некой способности, подобно тому как и огонь не дает взять себя ни рукой, ни чем-то связывающим, а допускает это только в силу способности горючего материала.

[XV, 1] Теперь я хотел бы, чтобы человек — тот, конечно, кто не позволяет себе опуститься до того, чтобы болтать глупости, — доказал мне, что способно к ощущениям, импульсам и представлениям то существо, которое подвешено к матке, привязано к ней и питается через пуповину, как через корень, органы чувств и внутренности коего имеют закрытыми все свои отверстия и еще остаются бесформенными, так как все их поры закупорены жидкой средой, в которой это существо не могло бы жить, если бы когда-либо оказалось в ней после своего рождения. [2] Я ничего не говорю о том, что, поскольку сущность души заключается в познавательном движении, то

в любом случае, если душа присутствует, то существо, в котором она находится, становится благодаря ей способным к познанию. Я не говорю об этом, чтобы кто-нибудь не вздумал возражать на это, ссылаясь на состояния отупения или глубокого сна, не понимая, что в этих состояниях живое существо не перестает пользоваться воображением, но теряет только воспоминания об образах, тогда как эмбрион, напротив, неспособен к воображению, поскольку у него еще не действуют ощущения. Но ведь именно на основе ощущений чувственные впечатления воссоздаются в виде образов. [3] Вместе с тем еще говорят, что душа даже в семени совершает акты воображения и желания, будучи независимой, но не так, как душа живого существа и сочетание тела с душой, поскольку не душа и семя создают живое существо, а душа и тело-орудие. Отметим только тот факт, что в эмбрионе души еще нет — в эмбрионе, которому душа еще не передала собственной деятельности и коему [самому по себе], я полагаю, не принадлежали склонности и воображение, приходящие через душу. [4] Впрочем, существует единодушие у тех, кто вместе с Платоном без споров признает независимое существование души и не отказывается признать, что в ней имеются даже отдельно от животного тела некоторые ощущения и желания, и что, да, говорят они, душа полностью видит и полностью стремится к своему объекту и находится в полном согласии с ним, совмещается с ним полностью, а не через какие-то определенные части или отверстия, как, когда она входит в животное тело, повторяю, в тело, когда оно еще не завершено; на этой фазе тело находится в состоянии, позволяющем, чтобы душа имела присущие ей ощущения, но как может она об-

рести [на этой фазе формирования живого существа] ощущения, которые предполагают объединение с уже вполне сформированным телом? [5] Вот что тут не соответствует истине, так это [предположение,] что точно так же, как недостатки или излишки тела нисколько не мешают вегетативной жизни и даже в случае иссечений, извлечений и наростов плоти работа природы не сталкивается со значительными помехами, так же для психических способностей состояние органов не имеет значения. По крайней мере, бесспорно, что если в глаз попало немного жидкости, то способность видеть нарушается и исчезает, а если в мозговую оболочку попадает немного желчи, то нарушается способность к воображению. Так же обстоит дело и со всем остальным: небольшое отклонение имеет большое значение и может помешать движениям психики. Но весь эмбрион в целом подобен жидкой грязи, которую можно сравнить с водой.

[XVI, 1] Теперь допустим, что семя имеет душу, если угодно называть душой растительную силу. Да, допустим, что семя получает ее от отца и отделяется от него или порождается им. Допустим также, что позднее сперма получает от матери или питание, или еще силу и даже общее с ней дыхание для этой растительной души, содержащейся в сперме. Действительно, кажется, что Гиппократ тоже, по древнему обычаю, называет душой растительную силу. Но, во всяком случае, в отношении самодвижущейся души невозможно доказать, что она содержится в сперме или, по крайней мере, в эмбрионе, так как нет никакой необходимости в этой душе, поскольку собственная сила семени была задействована для создания эмбриона. [2] Ибо плодовитость, плодотворность

исходит от неразумной души. И растительная сила должна быть процветающей, если она должна довести до такого объема, сформировать и сделать компактным за девять месяцев эту ничтожно малую каплю жидкости и совершить это без помех. Но деятельность одной из сил самим своим приближением мешает процветанию второй силы. Так же, как высокая степень совершенства души препятствует плодотворности растительной силы, так и растительная сила мешает достижению высокой степени совершенства души. Следовательно, если бы [для образования эмбриона] необходима была еще и [разумная, самодвижущаяся] душа, то те, кто предназначен наилучшим образом для размножения — и мужчины, и женщины, — должны были бы упражняться также в добродетели, а не, как они это делают обычно, предаваться телесным упражнениям. Если, напротив, работа тела благоприятна для плодовитости, плодотворности растительной силы и если, как кто-то где-то сказал, мудрец — плохой мастер в деле производства детей, то для порождения эмбрионов нет необходимости в душе, особой отличительной чертой коей была бы добродетель. Напротив, нужна душа, чуждая добродетели, но которая, однако, сохраняла бы в полной мере присущую ей [неразумную, растительную] силу.

[3] Резюмируем сказанное. Если разумная душа формирует тело и если благодаря ей мы растем и питаемся, потому что она формирует и питает тело, следует признать необходимость этой души, а также души, которую эмбрион имеет сам по себе и только для себя. Если, напротив, душа матери достаточна для спермы в отношении того, в чем нуждается эмбрион, — а он нуждается в формировании, питании и росте, а также в

том, чтобы жить именно так, без разумной жизни, — тогда достаточно растительной души и созидательного начала, присутствующего в животворящей матке. [4] Зачем же мы усложняем дело, задаваясь вопросом о том, откуда берется самодвижущаяся душа, и отказываемся верить, что она появляется извне, поскольку она не приходит от матери, эмбрион формируется благодаря одушевлению, началом которого является мать? Действительно, то, в чем нуждается эмбрион, идет от матери к растительной силе, которая всегда нуждается в получении притока дыхания со стороны чувственной силы, потому что, как мы сказал выше[32], она является порождением силы, связанной с ощущениями, и силы, связанной с желаниями, и подчиняется ощущению, хотя сама и не причастна ощущению. Точно так же и неразумная часть души, не будучи сама способна к разумной деятельности, управляется рассудком.

[5] Что касается того, в чем испытывает эмбрион нужду вследствие неразумной природы тела — а это нужно ему для хорошей связи частей после родов, — то это дается Вселенной, которая наполняет таким содержанием субъекта, поскольку отдельная, особая душа появляется сразу же: любая душа, которая случится, придается новорожденному телу, способному ее принять. Ибо халдеи говорят, что в восточной части неба вечно течет божественный поток, доступный пониманию, приводящий в движение мир и вращающий его. Он оживляет всех существ в мире, посылая им пригодные для них души. И тогда всякая ступень, расположенная в этой стороне восточного реги-

[32] См. выше, VI, 2–3.

она, представляющего собой входные врата для души, канал, через который дышит Вселенная, наполнена мощью, силой. Эта ступень называется центром[33] и гороскопом. Кроме того, всякое существо, вышедшее из утробы матери или появившееся любым другим путем, способно стать живым существом и зависит от невидимого потока, изливающегося постепенно. Только что родившееся живое существо притягивает к себе из души этого потока ту долю жизнетворного потока, которая ему полагается, вот почему этот восточный центр называют также «местом жизни»[34] — в тот самый момент, когда эмбрион, отбрасываемый растительной силой, управлявшей им до этого, оказался в воздухе при рождении. Именно с этого момента астрологи также вычисляют отличительную метку зачатия. Не потому, чтобы одушевляющий поток появлялся именно в это время: как бы это было возможно, если он начал давать душу лишь в точный момент появления новорожденного после родов? А потому, что поток направился к новорожденному и приноровился к нему из-за способности младенца принять его. А младенец не имел бы этой способности, если бы в момент зачатия не были заложены основания эмбриона.

[6] Если я упомянул все эти учения, то сделал это не потому, что считаю правдоподобным все, что проповедуют эти люди, а для того, чтобы показать почти повсеместную распространенность общих для всех людей взглядов, состоящих

[33] Это важнейший пункт эклиптики. О «гороскопических ступенях» и центрах см.: Bouché-Leclerc. Греческая астрология, с. 257 и сл.

[34] Там же. С. 280 и сл.

в том, что с самых древних времен господствует убеждение: одушевление происходит после выхода плода после родов. Впрочем, отметив, что Вселенная согласуется сама с собой и со своими частями, не следует забывать, что это так, как это случается с нотами: когда добавочная снизу созвучна средней, она сохраняет гармоничность октавы; если же она натянута слишком слабо или слишком напряжена, то отклоняется от двойного соотношения[35]. То же самое происходит с маленьким телом эмбриона, находящимся в утробе матери и готовящимся к согласованию с душой. Пока он не получил достаточной степени согласованности с душой, он ею и не обладает. Как только согласование произошло, сразу же он становится обладателем находящейся в нем души, которая должна его использовать. Но до тех пор, пока согласованность не осуществилась, душа отсутствует в нем, хотя мир переполнен душами.

[7] Ибо подобно тому, как если холод, жара или какой-либо другой недостаток или излишек расслабляют согласованность глаза, чувственная способность сразу же исчезает даже потенциально <...>[36], так же и душа, которая воспользуется телом-орудием, когда оно будет согласовано с ней, не присутствует во всем этом теле, пока оно несовершенно и несогласованно, даже если, как я уже говорил, все вещи покрыты плотным покрывалом душ. Фактически то же самое происходит и с нами: хотя Вселенная предположительно покрыта плотным покрывалом душ, мы не можем жить вместе с тремя душами или даже с двумя душами, сохраняющими свою собственную

[35] То есть от октавы, состоящей из двух тетрахордов.
[36] Текст испорчен.

способность к рассуждению, потому что мы были согласованы только с одной душой. Если эта согласованность нарушится, то, по-видимому, тело может допустить души других видов, например души трупных червей и земляных червей, но оно оказывается отделенным от той души, которая была ему предназначена и созвучна. [9] Если же <. . . >[37], то как душа могла бы присутствовать в эмбрионе — та душа, естественная конституция коей заключается в том, чтобы не присутствовать при нем извне и при этом взять в качестве орудия только полное целое, как только оно целиком сформируется?

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Даже если эмбрион является живым существом — действительным или потенциальным, — одушевление должно происходить извне

[XVII, 1] Теперь, если все это тебя не убеждает и если ты все равно предполагаешь, что эмбрион причастен к самодвижущейся душе, а не (только) к природному началу питания и роста, что ж, вооружившись еще одним аргументом на этот случай, я отрицаю, что тем самым учение Платона — то учение, согласно которому души входят в тела извне, заставили отступить. Да, допустим, что существует неясность относительно точного момента[38]. Допустим, что ни отец, ни мать не предоставляют душу. Окончательно утвердить или отринуть это следует в процессе дискуссии, как и

[37] Далее три испорченных строки.
[38] То есть момента одушевления.

любой другой тезис. Совершенно ведь очевидно, что если душа не приходит от родителей, то она входит извне.

[2] Когда же происходит вхождение души — в момент попадания семени в матку, во время обретения эмбрионом очертаний или с момента появления у эмбриона локальных движений, или же когда после окончания болезненных схваток ребенок появляется на свет? Пусть все это, если ты хочешь, останется предметом сомнений. Но в том, что душа, душа разумная, не является неким фрагментом, оторванным от родителей, что она не отделяется наподобие подобочастного или неподобочастного, ни также путем уменьшения тех, кто предоставляет эту часть, и не без уменьшения, как в случае способностей, убедить сомневающихся не так уж и невозможно. Для этого можно привести следующие доводы. Но сначала я укажу аргументы, способные опровергнуть положения тех защитников Платона, которые — не знаю уж, коим образом: намеренно или по незнанию его учения — отклонились от истины.

[3] Действительно, можно с полным правом задаться вопросом: не рождается ли человек от человека подобно тому, как из хлебного зерна рождается хлебное зерно, а от коня рождается конь? Рождается ли (только) инструментальная часть человека?[39] Ибо растительная сила — это только инструментальная часть человека, тогда как человек как живое существо представляет собой соединение двух частей, так как он состоит из тела и души, наделенной разумом. Вообще, если семя — это человек в потенции и если вместе с

[39] То есть его тело.

тем, по нашему мнению, оно не обладает (само по себе) потенцией души, то как же оно будет потенциальным человеком, не будучи причастным к душе?

[4] Впрочем, скажут они, можно констатировать, что существует порождение двух видов: один вид — это рождение от подобных, другой — рождение от несходных. Если зажечь один огонь от другого, то причина возгорания в сходном. Если же огонь возникает от трения камней или смолоносицы либо от лучей, падающих на полированную поверхность, то причина возникновения огня кроется в несходном <...>[40]

[5] Следовательно, так же как было абсурдным отрицать, что если зажечь трут от пламени, то возгорание произошло извне, так как внешне оно было результатом трения камней, так и в случае семени, когда выделяющие его сами одушевлены, то было бы ложным пытаться убедить нас в том, что то, что рождено из семени, обладает одушевленностью как чем-то привнесенным извне, подобно существам, которые не порождаются семенем; спросим хотя бы, по какой причине стали бы говорить, что природа человека имеет превосходство над остальными, если верно, что у человека одушевление происходит так же, как и у трупных червей, и в случае рождения из яйца без зародыша? Ведь в этом случае следует признать, что одушевление происходит извне?

[6] Конечно, это невозможно: человек порождает живое существо, наделенное не только телом, но и душой, как бы ее ни называли — семенное основание, потенция, часть, источник жизни. Меж-

[40] В тексте Порфирия шесть испорченных строк.

ду тем семени присуще развиваться, следуя четко определенному порядку, порождать такой-то орган после такого-то. Из того, что зубы вырастают после рождения ребенка, а борода и волосы лобка — со временем и вхождением в возраст, нельзя сделать вывод, что подобные части не порождены семенем. Именно надлежащим образом, на основе семени, человеческое существо продвигается с помощью растительной жизни и процесса роста, пока оно находится в утробе матери, с помощью чувственной жизни — после выхода из утробы; оно руководится рациональной жизнью с увеличением возраста и, наконец, — интеллектуальной жизнью. При этом никакой психический элемент не вводится в него путем добавления извне. Все было изначально совмещено, как и в процессе произрастания зерновых культур. И даже если некоторые семенные основания дифференцируются в другое время, как, например, в хлебном зерне изначально заложены вместе стебель, листья, корень, а различия их развиваются лишь со временем. Это относится не только к хлебным зернам и плодам[41], но также и к животным, у которых все вначале объединено в семени, а дифференциация происходит потом. Дело обстоит так же, как в только что появившемся орехе, где все вначале находится вместе в одной твердой зеленой массе, затем возникают семенная коробочка и деревянистая скорлупа. Внутри семенной коробочки в различные моменты начинают различаться пленка под скорлупой, сам плод в пленке и деревянистые мембраны, пересекающие плод внутри. Однако семенное основание ореха постоянно присутствует целиком в

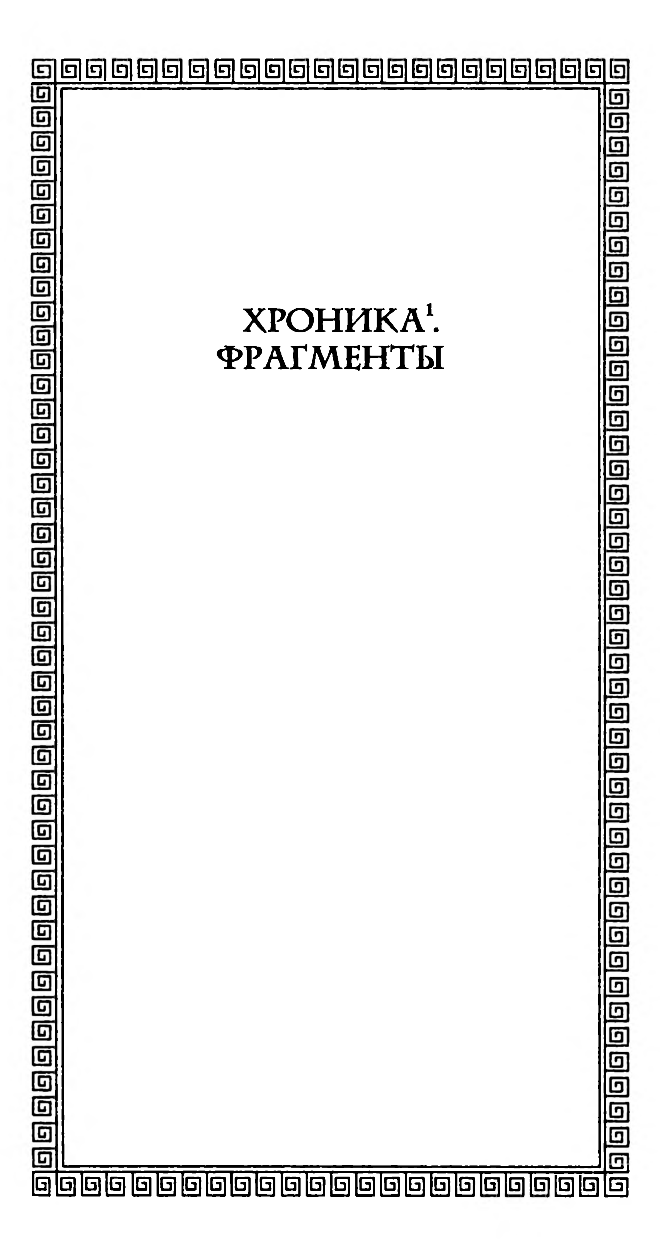
[41] Пропущена примерно одна строка; реконструкция произведена из контекста.

плоде. Точно так же, говорят они, все части совмещены в семени, но тем не менее они выходят из этого смешения и формируются отдельно, причем каждая из них появляется в другое время. И всегда часть, соответствующая обстоятельствам, неизбежно выделяется раньше других. Вот почему, поскольку во время беременности еще нет надобности в воображении и импульсах, семенные основания этих способностей бездействуют в массе эмбриона в целом. Это сходно с тем, как в хлебном зерне содержатся семенные основания стебля и листьев, но время проявления каждой из потенций всегда соответствует потребностям, и все происходит своевременно.

[XVIII, 1] Теперь отметим, что то, что семя не является продуктом только вегетативной души, находящейся в нас, но есть порождение также души ощущающей, воображающей и раздражительной, доказывается с полной очевидностью тем фактом, что извержение семени провоцируется воображением, что оно, вообще говоря, происходит благодаря соприкосновению и сопровождается телесным наслаждением. Оно может также вызываться некоторыми ощущениями, поскольку иногда семяизвержение происходит только от вида красивых тел. Что касается зрительных образов в снах, то и они провоцируют выделение семени, не тревожа другие жидкости. Таким образом, семя не является порождением одной только растительной души. К этому причастна также душа, наделенная воображением. Если бы семя было порождением лишь души питательной и растительной, оно, по-видимому, с полным основанием обладало бы способностью расти и питаться; но оно ни в коей мере не могло бы получить от такой души способность создавать образы, которая прояв-

ляется в сладострастных представлениях, как не могло бы получить желание и импульсы, сопровождающие эти образы. Следовательно, каким же это образом могло бы оказаться, что семя не есть собственное дело способности воображения и раздражительной силы? <...> [42]

[42] Остальной текст утрачен.



ХРОНИКА[1]. ФРАГМЕНТЫ

[1] При переводе нами принималось во внимание издание Якоби (Jacoby F. *Fragmente der Greichischen Historiker*. Vol. II B. Leiden, 1962); принятая нами рубрикация текста восходит к нему.

I. ЦАРИ ЕГИПЕТСКИЕ

2. [Вот те, которые правили после Александра Македонского в Египте и в городе Александрии. Извлечение из трактата Порфирия.][2]

1. Этого Александра Македонского сменил на престоле во втором году сто четырнадцатой олимпиады Арридей, которого называли Филиппом. Он был братом Александра, но от другой матери, ибо он был сыном Филиппа от Филинны Ларисской. Он правил семь лет (317/306 гг. до н. э.) и был убит в Македонии Полисперхоном, сыном Антипатра.

2. Птолемей, сын Арсинои и Лагоса, через год после вручения власти Филиппу был послан в качестве наместника в Египет. Сначала он в течение семнадцати лет был наместником (322/321–306/305 гг. до н. э.), а затем стал царем и правил еще двадцать три года, так что считается, что до своей смерти он правил в течение сорока лет; хотя еще при жизни он отдал власть своему сыну, прозванному Филадельфом, и еще два года жил при власти сына, так что получается, что не сорок, а тридцать восемь лет правил Птолемей Первый, они называли его Сотэр.

3. Этого последнего сменяет у власти его сын, которого, как мы уже говорили, называли Фила-

[2] EUSEB. ARM. P. 74, 19–79, 20 Karst (EXC. EUSEB. Cram. AP II 120, 3 ff.).

дельфом. Он правил царством два года при жизни отца. По смерти отца он правил еще тридцать шесть лет, так что ему приписывают тридцать восемь лет правления (вместе с годами жизни отца).

4. За ним следует Птолемей Третий, коего называли Эвергет и который правил в течение двадцати пяти лет.

5. Его сменяет Птолемей Четвертый, коего звали Филопатор и который правил в течение семнадцати лет.

6. После него в течение двадцати трех лет правил Птолемей пятый, коего звали Эпифан.

7. Два его сына, Птолемеи, правили после него в течение шестидесяти одного года. Старшего звали Филометор, а младшего — Эвергет Второй. Мы указали время их правления, так как из-за того, что они друг с другом воевали и отнимали попеременно друг у друга власть, возникли трудности в определении дат. Так, сначала Филометор правил один в течение одиннадцати лет. Но затем, когда Антиох собрал войско против египтян и отнял у него корону, александрийцы отдали дела царства младшему брату. Они изгнали Антиоха и освободили Филометора. И они назвали это двенадцатым годом правления Филометора и первым годом правления Эвергета (168/169 гг.). Затем братья в согласии правят до семнадцатого года, а начиная с восемнадцатого правящим называют только Филометора. Затем младший брат отнимает власть у старшего, но того обратно возвращают римляне. Он захватывает Египет, а брату отдает Ливию. Он сохраняет свое единовластие и восемнадцать лет живет в Египте. Затем он умирает в Сирии, ибо и этой страной владел он тоже. После его смерти из Кирены призвали Эвергета, и он стал царем. Годы своего царствования сам

он считает, начиная с того момента, когда в первый раз стал царем, и поэтому создается впечатление, что, так как после смерти брата он правил двадцать пять лет, на его долю приходится пятьдесят четыре года правления. Однако необходимо учесть те тридцать шесть лет, что правил Филометор. Но брат его постановил, чтобы ему засчитали двадцать пять лет. Таким образом, получается, что общее число лет правления обоих братьев таково: тридцать пять приходится на долю Филометора, остальные на долю его брата — Эвергета. Попытка вычислить время правления каждого из них отдельно приводит к ошибкам.

8. Два сына Птолемея Эвергета Второго от Клеопатры звались Птолемеями. Старшего из них звали Сотер, младшего — Александр. Сначала правил старший, которого царем сделала мать. Она думала, что он будет более покорным, и до какого-то времени любила его. Но приблизительно на пятнадцатом году правления он убил друзей отца и матери. По приказу матери его свергли из-за его жестокости, так что он вынужден был бежать на Кипр. Мать вызвала младшего сына из Пелузия, разделив с ним царский титул и власть. Они правили вместе. Лет правления Клеопатры и Птолемея Александра считают одиннадцать. Он приписал себе также время правления брата, начиная с четвертого года его правления (113/112 гг. до н. э.), т. е. с того времени, когда он получил власть над киприотами. При жизни Клеопатры так и было принято считать. Но после смерти Клеопатры все почести стал получать один Александр. В целом он властвовал восемнадцать лет. Затем, так как с этого времени он перебрался в Александрию, считалось, что он правил двадцать шесть лет. На девятнадцатом году вспыхнул бунт

военных. Он направил против них войско в Египет. Но их возглавил Тирр (Tyrros), состоявший в родстве с царями, и они стали преследовать Александра. Произошло морское сражение, в котором Александр потерпел поражение. Он смог спасти только свою жизнь, жизнь жены и дочери; им пришлось бежать. Он добрался до города ликийцев Миры. В сражении с флотоводцем Херосом Александр погиб.

9. После бегства Александра жители Александрии отправили послов к его старшему брату (Птолемею Сотеру). Он прибыл обратно с Кипра, и его сделали царем снова. Так как с этого момента прошли семь лет и шесть месяцев, ибо столько он прожил после возвращения, то после смерти отца обоих братьев на долю этого (старшего) брата — если время взять целиком, без деления на периоды — приходится тридцать пять лет и шесть месяцев. Но если делить время по справедливости, то семнадцать лет и шесть месяцев правления в разное время. А на долю второго брата, Александра, приходятся те восемнадцать лет, которые прошли в промежутках между периодами, когда правил Сотер. Это засвидетельствовано в документах, которые нельзя уничтожить. Хотя они (т. е. его недоброжелатели. — *Т. С.*) постарались отбраковать все, что только смогли. Так как они испытывали к нему отвращение из-за того, что он воспользовался помощью иудеев, они стремились не засчитать ему (Александру) эти годы, а приписать старшему брату все тридцать шесть лет правления.

10. Кроме того, и те шесть месяцев, которые прошли после смерти старшего брата и с которыми вместе получается тридцать шесть лет, они не засчитывают Клеопатре — дочери старше-

го и жене младшего брата, занимавшейся государственными делами после смерти отца. Они не засчитывают также и Александру те девятнадцать дней, когда он царствовал вместе с Клеопатрой.

11. Этот последний (Александр II) был сыном младшего Птолемея (Александра I) и пасынком Клеопатры. Он находился в Риме. В то время, когда в стране египтян стала ощущаться нехватка мужского руководства, его призвали в Александрию, где он женился на упомянутой выше Клеопатре. Приняв с неохотой власть женщины (жены), он убил ее через девятнадцать дней. Сам он был убит вооруженным народом, шедшим на зрелище, — людьми, возмущенными отвратительным убийством.

12. Этого последнего, Александра, сменяет у власти Птолемей, которого называли Новым Дионисом. Он был сыном Птолемея Сотера и братом упомянутой выше Клеопатры, коей приписывают двадцать девять лет правления.

13. Ее дочь — Клеопатра, последняя из рода Лагидов, властвовала, как считается, двадцать два года.

14. Однако эти правления также не идут в точной последовательности одно за другим: иногда они переплетаются. Так, во время властвования Нового Диониса его дочерям — Клеопатре, называемой также Трифения, и Беренике приписывали три года правления, из коих они обе правили один год, а затем, после смерти Клеопатры Трифении, два года Береника правила одна. Причиной этого было путешествие Птолемея в Рим, где он провел какое-то время. И поскольку дочери правили так, как будто бы отец не должен был вернуться, а Береника в то время, когда она одна вела государственные дела, пользова-

лась также помощью некоторых родственников — мужчин, которые правили вместе с нею, то, вернувшись из Рима, Птолемей забыл о любви к дочери и, воспылав гневом за происшедшее, лишил ее жизни.

15. При Клеопатре правление в первые годы власти осуществлялось ею совместно со старшим братом Птолемеем, а после него — с другими по следующим причинам. Новый Дионис умер, оставив четверых детей — двух Птолемеев, а также Клеопатру и Арсиною. Он предоставил власть двум своим старшим детям — Птолемею и Клеопатре. Они правили вместе приблизительно четыре года. Может быть, так бы шло и дальше, если бы Птолемей не нарушил предписания отца и если бы, когда он захотел властвовать один, судьба не лишила его жизни, в то время как на помощь Клеопатре, дав морское сражение, приплыл император Юлий.

16. После гибели Птолемея трон разделил с Клеопатрой ее младший брат, названный выше, — Птолемей; так произошло по воле императора. Это было записано как пятый год правления Клеопатры и первый год правления Птолемея. К этим годам прибавляются еще два года до его убийства.

17. После смерти Птолемея, явившейся результатом козней Клеопатры, дальнейшее время правления приписывалось одной Клеопатре до пятнадцатого года, который назван шестнадцатым и первым. Ибо после смерти царя Лисимаха, правившего в сирийской Халкиде, самодержец Марк Антоний передал Клеопатре Халкиду и прилегающие к ней области. Начиная с этого момента все следующие за этим годы — вплоть до двадцать второго года, ставшего последним для Клеопат-

ры, — были записаны путем прибавления, так что двадцать второй год правления Клеопатры стал равен седьмому.

18. Однако император Октавиан Август отнимает у Клеопатры царскую власть, овладевает Египтом, победив в битве при Акции, произошедшей на втором году сто восемьдесят четвертой олимпиады. Так что с первого года сто одиннадцатой олимпиады (324/323 гг. до н. э.), в который Арридей, он же Филипп, получил власть как наследник, и до второго года сто восемьдесят четвертой олимпиады проходят семьдесят три олимпиады и один год, т. е. двести девяносто три года. Такое время отводится властвованию царей в городе Александрии до смерти Клеопатры.

II. ЦАРИ МАКЕДОНСКИЕ

3. [Порфирия, который был у нас противником нашей философии.][3]

1. После Александра, сына Филиппа, правили македонянами эти вот последние, властвуя над македонянами и жителями Эллады. Господство македонян длилось до упразднения его римлянами следующим образом.

2. Арридей, сын Филиппа и Филинны фессалиянки, которого за преданность роду Филиппа македоняне звали Филиппом и посадили на царство после Александра, хотя он был сыном другой супруги и хотя они знали, что он был слабоумен (о чем мы уже сказали), получает власть во втором году сто четырнадцатой олимпиады

[3]EUSEB.ARM. P. 109, 8–113, 32 Karst (EXC. EUSEB. Cram. AP II 129, 20 ff.; SYNKEK. P. 503. 9 ff.; 513, Iff.).

(323/322 гг. до н. э.); и считали, что он правил восемь лет, ибо он жил после этого до четвертого года сто пятнадцатой олимпиады (317/316 гг. до н. э.). Но Александр оставил еще сына Геракла от Фарсины, дочери Фарандабаза (Pharandabazos), и сына Александра от Роксаны, дочери Оксиарта, царя бактрийцев. Этот Александр (сын Роксаны) родился как раз в царстве в момент смерти Александра, сына Филиппа.

3. Арридея убила Олимпиада, мать Александра, и стала властвовать над македонянами, а ее и двух сыновей Александра убивает Кассандр, сын Антипатра. Одного он убил сам, а другого, который был сыном Фарсины, поручил убить Полисперхону, Олимпиаду же велел даже выбросить в поле без погребения. После того как он укрепился в качестве царя македонского, каждый наместник возводил себя в сан царя.

4. После устранения рода Александра он женился на Фессалонике, дочери Филиппа, с которой вместе царствовал девятнадцать лет. Он умер от изнурительной болезни. Время его правления считается — причем в него включается также и тот год, в течение которого Олимпиада правила после Арридея, — начиная от первого года сто шестнадцатой олимпиады (316/315 гг. до н. э.) и до третьего года сто двадцатой олимпиады (298/297 гг. до н. э.).

5. За ним идут его сыновья: Филипп, Александр и Антипатр — они правили после отца в течение трех лет и шести месяцев. Сначала в Элатине умер Филипп, а Антипатр убил мать, ставшую помощницей и сотрудницей юного Александра. Вынужденный спасаться бегством, Антипатр обратился к Лисимаху; тот его убил таким же образом. Александр же женился на Лисандре, дочери Птолемея. Поднявшись на войну против

брата, Александр призвал на помощь Деметрия, сына Антигона, имевшего прозвище Полиоркет, чтобы тот помог ему войском. Но Деметрий убил Александра и стал властвовать над македонянами.

6. Временем правления сыновей Кассандра считаются годы, начиная от четвертого года сто двадцатой олимпиады (297/296 гг. до н. э.) и до третьего года сто двадцать первой олимпиады (294/293 гг. до н. э.). Годами правления Деметрия считаются шесть лет с четвертого года сто двадцать первой олимпиады до первого года сто двадцать третьей олимпиады (288/287 гг. до н. э.).

7. Деметрия изгоняет Пирр, царь Эпира — двадцать третий, считая от Ахилла, сына Фетиды, — как будто бы ему положено было властвовать после Филиппа по той причине, что Олимпиада, мать Александра, вела свой род от Пирра, сына Неоптолема. Пирр властвует над македонянами семь месяцев второго года сто двадцать третьей олимпиады.

8. Однако на восьмом месяце его выгоняет Лисимах, сын Агафокла, фессалиец из Каранона, оруженосец Александра. Он в то время не был еще царем Фракии и Херона (Cheron). Он поспешил в соседнюю Македонию, чтобы завладеть там царством. Поддавшись на уговоры своей жены Арсинои, он лишил жизни своего сына Агафокла. Правил он с пятого месяца второго года сто двадцать третьей олимпиады и до третьего года сто двадцать четвертой олимпиады (282/281 гг. до н. э.). Это составляет пять лет и шесть месяцев. Он потерпел поражение на поле Корос (Koros) в битве против Селевка, царя Азии, прозванного Никатором.

9. Сразу после победы Селевка Птолемей, сын Лагоса и Эвридики, дочери Антипатра, прозванного Керавном (что значит «вспыльчивый, мол-

ниеносно приходящий в ярость»), убил своего благодетеля, у которого он нашел прибежище, когда вынужден был спасаться бегством, и сам стал править македонянами. Он был убит в сражении против галатов, правив страной в течение одного года и пяти месяцев, так что временем его правления считается период от четвертого года сто двадцать четвертой олимпиады до пятого месяца первого года сто двадцать пятой олимпиады.

10. За Птолемеем последовал его брат Мелеагр, но македоняне сразу же отстранили его от власти, которой он пользовался в течение двух месяцев, явив себя человеком недостойным. Вместо него сделали они царем Антипатра, племянника Кассандра, сына Филиппа, поскольку не было представителя царского рода. После того как он царствовал сорок дней, его изгнал некий Сосфен в перспективе войны с галатом Френом, к коей Антипатр не был способен. Македоняне прозвали Антипатра «сезонным», ибо именно столько времени дуют ежегодные ветры. Сосфен отразил Френа. Спустя два года после воцарения Сосфен умер.

11. Македоняне остались без властителя. Поэтому Антипатру, Птолемею и Арридею было предписано быть регентами и управлять делами совместно, никому из них не было предоставлено полновластие. От Птолемея до конца периода отсутствия властелина проходит время с четвертого года сто двадцать четвертой олимпиады (281/280 гг. до н. э.) до сто двадцать шестой олимпиады (276/275 гг. до н. э.). Сюда входят и правление Птолемея Эвергета — один год и пять месяцев, а также правление Мелеагра — два месяца, правление Антипатра — сорок пять дней, два года, когда правил Сосфен, а также остальное время, кое следует считать «бесхозным».

12. Когда Антипатр стал хитрить в государственных делах, ему в качестве регента приставили Антигона, сына Деметрия Полиоркета и Филы, дочери Антипатра, который воспитывался в Гонате, что в Фессалии, и был прозван Гонатом. Считают, что приблизительно он правил сорок три года, так как был царем еще раньше, чем овладел Македонией — в общем и целом десять лет до Македонии. Его призвали на царство во втором году сто двадцать третьей олимпиады (287/286 гг. до н. э.), а македоняне призвали его лишь в первый год сто двадцать шестой олимпиады (276/275 гг. до н. э.). Именно он насильственно подчинил Элладу. Он прожил восемьдесят три года и умер в первом году сто тридцать пятой олимпиады (240/239 гг. до н. э.).

13. Его сменил сын Деметрий, который полностью отнял Ливию и захватил Кирену; он вновь установил монархическое господство над тем, чем владел его отец. Деметрий правил десять лет. Он женился на одной из пленниц и назвал ее Золотой. От этой женщины он имел сына Филиппа — того самого, что вел первую войну против римлян и принес македонянам много бед.

14. Того Филиппа, коего потом, как осиротевшего, заботливо опекал в качестве регента [Антигон,] получивший прозвище Фуск (Phuskos). Им показалось, что он справедливо отправляет регентство. Поэтому они сделали Фуска царем и дали ему женой Золотую. Сыновей, которых она ему родила, он не стал содержать, чтобы наверняка сохранить власть для Филиппа. Он привел к власти Филиппа, а затем умер. Умер и Деметрий, прозванный Красивым. Это случилось на втором году сто тридцатой олимпиады (259/258 гг. до н. э.).

15. После этого царская власть перешла к Фи-

липпу, опекуном и регентом при котором был упомянутый выше Антигон, умерший в четвертом году сто тридцать девятой олимпиады (221/220 гг. до н. э.) на двенадцатом году регентства. Он прожил всего сорок два года.

17. Филипп начал править без опекуна, однако лишь со ста сороковой олимпиады (220/219 гг. до н. э.), и властвовал в течение сорока двух лет. Он умер во второй год сто пятьдесят девятой олимпиады, прожив пятьдесят восемь лет.

18. Персей, сын Филиппа, убил своего брата Деметрия и правил десять лет и восемь месяцев. Ибо в четвертом году сто пятьдесят второй олимпиады (169/168 гг. до н. э.) Левкий и Акила (Akilios) захватывают македонские владения близ Пидна. Персей бежит в Самофракию, а затем добровольно сдается в руки воинов. С этого времени он находился под стражей, его перевезли в Альбу, где он умер через пять лет. С ним кончились дела македонян.

19. В то же время римляне оставили им еще свободу и самоуправление: в виде исключения они отнеслись с почтением к великой славе и мощной державе македонян. В девятнадцатом году, совпадающем с третьим годом сто пятьдесят седьмой олимпиады, некий Андриск ложно выдал себя за сына Персея и присвоил себе имя Филиппа, почему и стали его называть Лже-Филиппом. С помощью союза с фракийцами он захватил Македонию. После годичного пребывания у власти он во время битвы бежал к фракийцам. Они его выдали, и его, закованного в кандалы, перевезли в Рим. Римляне, начавшие презирать македонян за их поддержку Лже-Филиппа, обложили их налогами в четвертом году сто пятьдесят седьмой олимпиады.

20. Таким образом получается, что, начиная с Александра и до момента налогообложения и окончательного захвата македонского царства римлянами, оно просуществовало сто семьдесят четыре года — со второго года сто четырнадцатой олимпиады (323/322 гг. до н. э.) до четвертого года сто пятьдесят седьмой олимпиады (149/148 гг. до н. э.).

III. ЦАРИ ФЕССАЛИЙСКИЕ[4]

5. 1. Над Фессалией и Эпиром в течение долгого времени властвовали те же цари, что и над Македонией. Эти государства также получили от римлян свободу самоуправления после поражения, нанесенного римским полководцем Титом Филиппу в Фессалии. Позднее и они были обложены налогами по тем же причинам, что и македоняне.

2. Таким образом, и над ними властвовал опять же после Александра Арридей (он же Филипп) в течение семи лет, затем на его место вступает Кассандр, который правил Эпиром и Фессалией в течение девятнадцати лет. После него год правил его сын Филипп. Затем приходят к власти братья Филиппа — Антипатр и Александр — и правят в течение двух лет и шести месяцев, далее Деметрий, сын Антигона, правит шесть лет и шесть месяцев. После него четыре года и четыре месяца правил Пирр, затем Лисимах, сын Агафокла, — в течение шести лет; далее Птолемей, прозванный Керавном, был у власти один год и пять месяцев, потом два месяца правил Мелеагр, а после него был у власти сорок пять дней сын

[4]Эта часть называется у Якоби *Приложение* (к рассказу о македонских монархах). EUSEB. ARM. P. 114, 18–116, 111 Karst: Thettaler-Könige.

Лисимаха Антипатр. После него в течение одного года правил Сосфен. Затем наступили два года и два месяца безвластия.

3. После этого Антигон, сын Деметрия, правил тридцать четыре года и два месяца.

4. Затем Пирр принял [переметнувшиеся к нему] войска Антигона и захватил некоторые места. В сражении при Дердионе (Derdion) он был побежден Деметрием, сыном Антигона, и оттеснен от государственных дел.

5. Вскоре после этого, после смерти Антигона, в течение десяти лет царствовал его сын Деметрий.

6. А после него девять лет правил Антигон, сын Деметрия (который уезжал в Кирену) и Олимпии, дочери Поликлета, властителя Лариссы. Он вступил в союз с ахейцами и поддержал их, победил в войне Клемента, властителя лакедемонян, освободил спартанцев; ахейский народ чтил его как бога.

7. Затем в течение двадцати трех лет и девяти месяцев правил Филипп, сын Деметрия. Его сверг римский полководец Тит, победив в сражении в Фессалии. Однако фессалийцы добились от римлян свободы самоуправления, как и другие греки, которые платили налоги Филиппу.

8. В первый год в Фессалии не было правителя, затем, однако, народ стал избирать ежегодно полководца. Первым был избран Павсаний, сын Эхекрата, фереец (195/194 гг. до н. э.), затем Аминта, сын Крата, пириец, при нем Тит вернулся в Рим. Затем Эакид, сын Калия из Метрополя, правил два года (190/192 гг. до н. э.); затем правил сын Факсия, скотусец (?)[5] (Pravilos des Phaxias der

[5]Вопросы в этом каталоге поставлены мною в местах, где я не уверен в правильности транскрибирования и идентификации имен и названий. — *Примеч. Т. С.*

<S>kutussaeer); затем Эвномий, сын Поликлита из Ларисы, правил два года (188/187 гг. до н. э.); затем Антросфен, сын Итала (?) (Fnd<r>osthenes des Italos der Gurtonier). Затем Фрасимах, сын Александра (?) (der Atragaeer); затем Лаонтомен, сын Дамафона, фереец; затем Павсаний, сын Дамафона; затем Феодор, сын Александра (?) (der Aiargaeer); затем Никократ, сын факсия, скотусец (?) (der <S>kutussaeer); затем Гиппокл, сын Асклепия из Лариссы. Затем Клеомахид, сын Энния из Лариссы; затем Фирин, сын Аристомена, гумфиец (?) (der Gumphier); в этом году (179/178 гг. до н. э.) умер царь Филипп в Македонии и передал власть своему сыну Персею.

9. Как уже было сказано, он правил фессалийцами двадцать три года и девять месяцев, а над македонянами властвовал в общем сорок два года. Между вторым годом сто четырнадцатой олимпиады (323/322 гг. до н. э.) — временем, когда Филипп принял дела, — до смерти Филиппа, сына Деметрия, которая приходится на второй год сто пятидесятой олимпиады (179/178 гг. до н. э.), на пятый месяц, проходит сто сорок четыре года и пять месяцев.

IV. ЦАРИ АЗИАТСКИЕ И СИРИЙСКИЕ

6.[6]1. Когда Филипп Арридей достиг шестого года своего правления — в третьем году сто пятнадцатой олимпиады (318/317 гг. до н. э.), — Антигон стал сначала царем азиатов (318/317–301/300 гг. до н. э.). Он правил ими восемнадцать лет. Всего он прожил восемьдесят шесть лет, и

[6]EUSEB.ARM. P. 117, 1–124, 5 Karst: Asianer-und Syrerkönige.

был он самым страшным и властным из всех царей того времени. Он умер в стране фригийцев, когда из страха против него выступили все войска. Это случилось в четвертом году сто девятнадцатой олимпиады.

2. Однако сын его Деметрий спасся, бежав в Эфес; вся Азия была им обманута. Деметрия считали самым ужасным из всех царей. Особенно страшен он был при осаде, почему и получил прозвище Полиоркет (Осаждающий). Он правил семнадцать лет, а прожил всего пятьдесят четыре года. С первого года сто двадцатой олимпиады (300/299 гг. до н. э.) он правил вместе с отцом в течение двух лет, которые были включены в семнадцать лет его правления. Во время сражений с Селевком он попал в плен в Киликии на четвертом году сто двадцать третьей олимпиады (285/284 гг. до н. э.) и находился под царской стражей Селевка. Он умер в четвертый год сто двадцать четвертой олимпиады (284/283 гг. до н. э.). Таким образом, решились дела Антигона и Деметрия.

3. Тем временем над Лидией и над фракийскими землями властвовал царь Лисимах, а над верхними и сирийскими областями царствовал Селевк. Оба они пришли к власти в первом году сто четырнадцатой олимпиады (324/323 гг. до н. э.). На этом мы оставим разговор о делах Лисимаха. Что касается дел Селевка, то следует рассказать, как они совершались.

4. Когда Птолемей, первый египетский царь, подошел к древней Газе и собрал войско для войны с Деметрием, сыном Антигона, то победил его, а Селевка поставил царем в верхних областях и в Сирии. После того как Селевк, направившись к варварам, одержал там победу, он стал царем и получил прозвище Никатор. Он царствовал трид-

цать два года — начиная с первого года сто семнадцатой олимпиады до четвертого года сто двадцать четвертой олимпиады. Прожил же он всего семьдесят пять лет. А когда ему стал строить козни друг Птолемея, прозванный Керавном, он умер.

5. За ним пришел к власти Антиох, матерью которого была Арат, персиянка. Его прозвали Сотер, т. е. Спаситель. Он умер в первом году сто двадцать девятой олимпиады, а прожил всего шестьдесят четыре года, из них в течение девятнадцати был царем — от первого года сто двадцать пятой олимпиады (280/279 гг. до н. э.) до третьего года сто двадцать девятой олимпиады (262/261 гг. до н. э.).

6. У него были дети от Стратоники, дочери Деметрия: сын Антиох и дочери Стратоника и Апам. Апам вышла замуж за Мага (Magas), Стратоника — за Деметрия, царя Македонии. После смерти упомянутого выше Антиоха Спасителя, к власти приходит Антиох, прозванный Богом. Он царствовал с четвертого года сто двадцать девятой олимпиады (261/260 гг. до н. э.) в течение пятнадцати лет, пока не заболел и не умер в Эфесе в третьем году сто тридцать пятой олимпиады, прожив сорок лет. У него было два сына: Селевк, получивший также имя Каллиник, и Антиох. Кроме того, у него были еще две дочери от Лаодики, дочери Ахея. Одну из них взял в жены Митридат, а другую — Арат.

7. Его сменяет старший сын Селевк, прозванный, как мы сказали, Каллиник. Он начал править в третьем году сто тридцать третьей олимпиады (246/247 гг. до н. э.) и властвовал до второго года сто тридцать восьмой олимпиады (227/226 гг. до н. э.), т. е. в течение двадцати одного года.

8. После смерти ему наследует его сын Селевк, имевший прозвище Керавн. Это, однако,

произошло следующим образом. После того как при жизни Селевка Каллиника случилось так, что его младший брат Антиох не захотел вести себя мирно и заниматься только своими делами — а он, кроме всего прочего, имел союз и поддержку от Александра, владевшего городом сардийцев и бывшего братом его матери Лаодики, — он взял в качестве союзников также галатов, дал [своему старшему брату] два сражения и победил Селевка в Лидии, однако не захватил ни Сарды, ни Эфес, так как городом владел Птолемей. Но когда произошло второе сражение с Митридатом, варвары уничтожили двадцать тысяч солдат Митридата, а сам он был убит. Птолемей, он же Трифон (Tryphon), тогда занял сирийские земли. Осада Дамаска и Ортозии кончилась в третьем году сто тридцать четвертой олимпиады (242/241 гг. до н. э.), когда он туда вернулся. Однако Антиох, брат Каллиника, пройдя через великую Фригию, обложил налогами ее жителей и направил полководцев против Селевка. Но его придворные выдали его варварам, от которых он сумел уйти в сопровождении небольшой свиты в Магнезию. На следующий день он восстановил свой боевой порядок. Снова получив союзническую помощь от Птолемея, он одержал победу. Он женился на дочери Зиэла (Zielas), а в четвертом году сто тридцать седьмой олимпиады (229/228 гг. до н. э.), вступив дважды в сражения в Лидии, потерпел поражение. Также и напротив Колос он дал сражение Атталу. В первом году сто тридцать восьмой олимпиады (228/227 гг. до н. э.) он бежал от преследования Аттала во Фракию и после битвы, состоявшейся в Карии, умер.

9. Однако Селевк, прозванный Каллиник, брат Антиоха, умер в следующем году. После него к

власти приходит Александр, который звался Селевком, а войсками был прозван Керавном. Он также имел брата по имени Антиох. После того как Селевк, вслед за отцом, правил три года, он был вероломно убит неким галатом Никандром во Фригии. Это случилось приблизительно в первом году сто тридцать девятой олимпиады (224/223 гг. до н. э.).

10. Его сменил брат Антиох, отозванный от войска из Вавилона. Его называли Великим. Он правил тридцать шесть лет, начиная со второго года сто тридцать девятой олимпиады (187/186 гг. до н. э.). После того как он отправился в Сузы и в верхние области сатрапов, он был полностью разгромлен и убит во время боевых действий в Элимаиде. У него остались два сына: Селевк и Антиох.

11. Из них наследует отцу Селевк в третьем году сто сорок восьмой олимпиады (186/185 гг. до н. э.). Его правление продлилось двенадцать лет — до первого года правления сто пятьдесят первой олимпиады (174/173 гг. до н. э.). Всего он прожил шестьдесят лет.

12. После его смерти это место занимает брат покойного — Антиох, прозванный Епифаном. Он правит одиннадцать лет, начиная с третьего года сто пятьдесят первой олимпиады и до первого года сто пятьдесят четвертой олимпиады.

13. Антиоха Епифана еще при его жизни сменяет его сын Антиох, прозванный Евпатор, которому тогда было еще двенадцать лет. Отец прожил при нем еще один год и шесть месяцев.

14. Деметрий, которого его отец Селевк отдал римлянам в заложники, бежал из Рима в Финикию, в Триполи. Он убил Лисия, опекуна мальчика, и самого Антиоха. Он стал царем в четвертом году сто пятьдесят четвертой олимпиады (161/160 гг. до н. э.) и удерживал власть до чет-

вертого года сто пятьдесят седьмой олимпиады (149/148 гг. до н. э.), получив прозвище Сотер. Он правил двенадцать лет, затем погиб в жаркой борьбе с Александром за царскую власть. Александр имел иноземных наемников и помощь из войск Птолемея. Кроме того, его поддержал и царь атталов (der König der Attalaer).

15. Итак, Александр властвует над Сирией с третьего года сто пятьдесят седьмой олимпиады (150/149 гг. до н. э.). Он продержался пять лет, а в четвертом году сто пятьдесят восьмой олимпиады был убит в борьбе с Птолемеем, помогавшим Деметрию, сыну Деметрия. Битва произошла близ Антиохии. Во время сражения погиб и Птолемей, упав во время всеобщего смятения.

16. Войну продолжал вышеупомянутый Деметрий, сын Деметрия. Когда в бою друг на друга ринулись Деметрий, сын Деметрия из Селевкии, и Антиох, сын Александра из Антиохии, то победил Деметрий и добился царской власти в первом году сто шестидесятой олимпиады (140/139 гг. до н. э.). А на следующий год он собрал войско и двинулся в Вавилон против Аршака, а также в другие земли. В следующем году, в третьем году сто шестидесятой олимпиады (138/137 гг. до н. э.) он попал в плен к Аршаку, тот отправил его под стражей в Парфию. Поэтому звали его и Никанор, поскольку он победил Антиоха, и Сирипид, поскольку он попал в плен, был закован в кандалы и находился под стражей.

17. Младший брат Деметрия, которого звали Антиох, воспитывался в городе Сиде (Side), и поэтому его звали также Сидский. Узнав о том, что его брат потерпел неудачу и томится в оковах, он оставил Сид, приехал в Сирию, завладел ею в четвертом году сто шестидесятой олимпиады

(137/136 гг. до н. э.) и правил там в течение девяти лет.

18. Он подчинил иудеев. Осадив город, он снес стены укреплений и истребил лучших из них в третьем году сто шестьдесят второй олимпиады (130/129 гг. до н. э.).

19. Однако в четвертом году сто шестьдесят второй олимпиады (128/129 гг. до н. э.) пришел Аршак с двенадцатью десятитысячными отрядами, желая осуществить следующее коварство. Он отпустил находившегося у него в плену брата Антиоха — Деметрия — в Сирию. Однако Антиох — из-за наступившей тогда зимы, а также вследствие раны, полученной в жарком сражении с варварами, произошедшем в какой-то теснине, — заболел и умер. Ему было в тот момент тридцать пять лет. В свите отца находился его сын, который был еще очень юн. Его Аршак взял в плен, но обращался с ним по-царски.

20. У Антиоха было пять детей: три сына и две дочери. Обеих девочек назвали одинаково — Лаодиками. Третий ребенок — Антиох — много болел, находился все время при сестрах и рано умер. Четвертым ребенком был Селевк, находившийся в плену у Аршака. Пятый — сын Антиох — воспитывался у евнуха Кратера. Он имел прозвание Кизический (Kysik<en>os). Из страха перед Деметрием было организовано бегство. Вернувшись в Кизик с Кратером и другими слугами Антиоха, самый младший ребенок оказался один, так как его брат и сестра умерли. Этот младший сын, которого звали Антиох, как раз и получил в связи с этим прозвище Кизический.

Однако во втором году сто шестидесятой олимпиады Деметрий вернулся после десятилетнего плена и снова взял власть. Сразу после воз-

вращения из плена он обратил внимание на Египет. Добравшись до Пелузия, он вернулся обратно, так как против него выступил Птолемей Фиск, да к тому же его собственные войска восстали против его власти, так как его ненавидели. Птолемей же, ожесточившись, послал азиатам в качестве царя Александра. Александра считали подкупленным Птолемеем, и поэтому он был прозван сирийцами Забином (Zabinas). Когда войска столкнулись в битве под Дамаском, Деметрий потерпел поражение и бежал в Тир. А так как и там его не приняли, он нашел прибежище на корабле, но был изрублен на куски. Это случилось в первом году сто шестьдесят четвертой олимпиады, так что правил он три года до плена и еще четыре года после возвращения.

22. После Деметрия к власти приходит его сын Селевк, который погиб, оклеветанный матерью.

23. Антиох, младший брат Селевка, принял дела во втором году сто шестьдесят четвертой олимпиады (123/122 гг. до н. э.). В третьем году он победил Забина, а тот, не в силах перенести поражение, отравился. Он правил одиннадцать лет до четвертого года сто шестьдесят шестой олимпиады (113/112 гг. до н. э.). Сюда включается и единственный год правления его брата Селевка. Он имел прозвища Грипос (т. е. искривленный) и Филометор. Когда были унижены его брат от той же матери и племянник со стороны отца, имевший прозвище Кизический, о котором мы недавно говорили, то он уступил власть и отправился в город Аспенд, отчего его и прозвали Аспенд, его — уже имевшего прозвища Грипос и Филометор.

24. Итак, после того как Антиох уехал в Аспенд, к власти на первом году сто шестьдесят седьмой олимпиады пришел Антиох Кизический, а во вто-

ром году той же олимпиады Антиох, вернувшийся из Аспенда, завладел Сирией; за Антиохом Кизическим осталась другая часть царства. После раздела между братьями власти Грипос правил до четвертого года сто семидесятой олимпиады. В том числе после возвращения он прожил пятнадцать лет, так что в целом он был у власти двадцать шесть лет: из них одиннадцать лет он правил единолично, а пятнадцать лет — в разделенном царстве. В свою очередь, Антиох Кизический властвовал с первого года сто шестьдесят седьмой олимпиады, а умер в первом году (?)[7] сто семьдесят первой олимпиады (96/95 гг. до н. э.), так что пробыл у власти восемнадцать лет (?) и прожил всего пятьдесят. Умер он следующим образом.

25. После того как в названное выше время умер Антиох Грипос, его сын Селевк, разъезжая со своим войском, подчинил многие города, а Антиох Кизический собрал войско из антиохийцев, дал сражение и был побежден. Когда враги стащили его с коня и хотели увести, он вынул свой меч и закололся. Вся царская власть перешла к Селевку, и он завладел Антиохией.

26. С ним вступил в войну сын Антиоха Кизического Антиох; в Киликии близ Момфестии произошло сражение. Победил Антиох, Селевк же бежал в город. Он спрашивал у встречавшихся ему людей, узнали ли они его. Услышав, что они его узнали, Селевк, считавший, что они его сожгут заживо, покончил жизнь самоубийством, чтобы этого избежать. Его братья, которых называли близнецами (их звали Антиох и Филипп), пришли со своими войсками, силой захватили город и, настояв на том, чтобы отомстить за смерть брата,

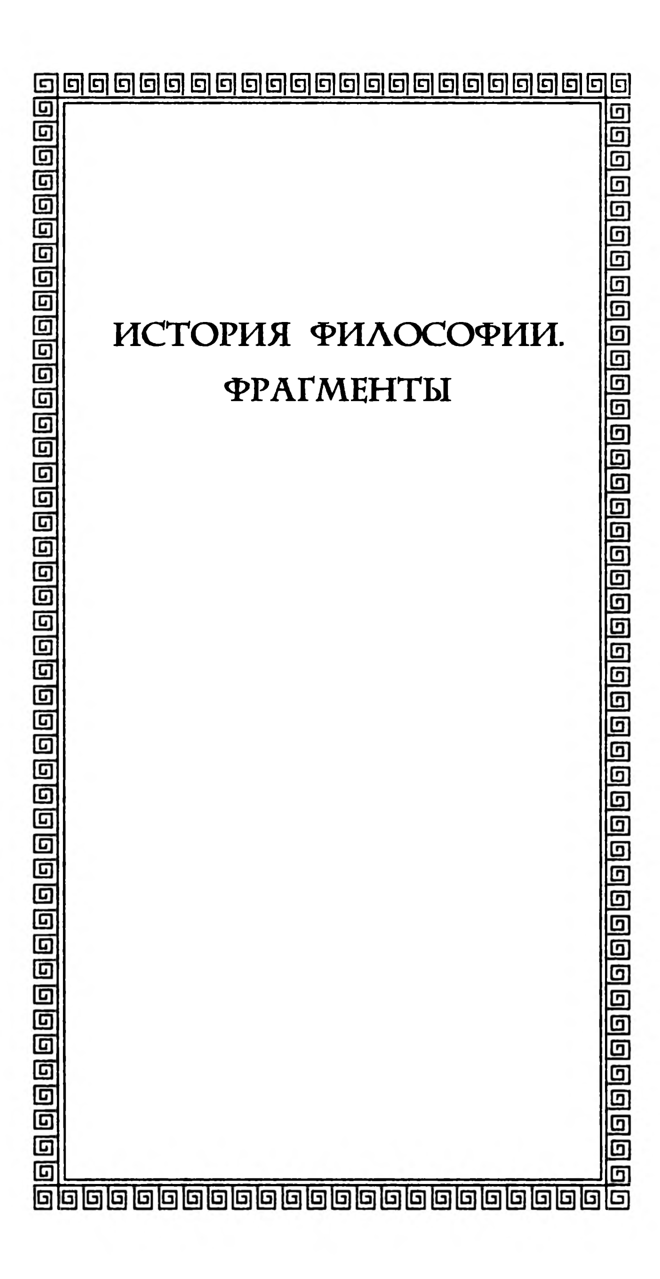
[7] Здесь и ниже вопросы Якоби.

разрушили город до основания. Против них пошел войной сын Антиоха Кизического. Он одержал победу. Спасаясь от него, бежавший из сражения Антиох слишком резко направил своего коня в реку Оронт и погиб в водовороте.

27. После этого разразилась борьба за царскую власть между остальными: Филиппом, братом Селевка, сыном Антиоха Грипоса, и Антиохом, сыном Антиоха Кизического. Она началась с третьего года сто семьдесят первой олимпиады (94/93 гг. до н. э.). С помощью отборных войск каждый из них оккупировал часть Сирии. Они воевали друг с другом за обладание всей Сирией. Это длилось до тех пор, пока Антиох не потерпел поражение и не бежал к парфянам. Позднее он пытался привлечь на свою сторону Помпея, чтобы с его помощью вернуть Сирию. Но Помпей не стал о нем заботиться после того, как взял богатства у жителей Антиохии и предоставил городу свободное самоуправление.

28. К ним (?)[8] александрийцы послали Менелая и Лампсона, а также Каллимандра — для того чтобы после изгнания Птолемея, сына Диониса из Александрии, тот все же взял на себя царскую власть в Египте вместе с дочерью Птолемея. А он, тяжело заболев, умер (57/56 гг. до н. э. (?)). Освобожден был также Филипп, сын Грипоса и Трофины, дочери Птолемея VIII, о которой шла речь выше. Он намеревался отправиться в Египет, так как и его александрийцы призывали царствовать. Но римский глава Сирии Габиний, начальник Помпея, воспрепятствовал предприятию, и таким образом наследование государственной власти сирийцами дошло до Помпея и закончилось.

[8] Место темное.



ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. ФРАГМЕНТЫ

ВВЕДЕНИЕ[1]

Есть основания полагать, что *Жизнь Пифагора* входила в более обширную работу Порфирия, названную *История философии*. Об этом свидетельствуют цитаты Кирилла Александрийского, который всегда ссылается на книгу *История философии*, а не на *Жизнь Пифагора*: следовательно, эта работа не была ему известна как отдельное произведение. Кроме *Жизни Пифагора* от этой работы сохранилось несколько цитат и упоминаний у апологетов христианства IV и V вв.: Евсевия Кесарийского, Феодорита Кирского и Кирилла Александрийского.

По единодушным свидетельствам наших источников, произведение называлось *Philosophos historia*, т. е. *История философии*, что и не удивительно, ведь Порфирий интересовался вопросами истории. Напомним, что он является автором *Универсальной хроники*, описывающей события от взятия Трои до царствования императора Клавдия (268–270). Статья, посвященная Порфирию у Суды, упоминает *Philosophos historia*, указывая, что она состояла из четырех книг. Феодорит Кирский, непосредственно использовавший это произведение в начале V в., дает некоторые сведения о содержании работы и ее концепции: «Порфирий взялся также

[1]Текст *Введения* и отбор фрагментов опираются на соответствующую работу Алена-Ф. Сегона (Alain-Ph. Segonds).

[за разъяснение мнений философов], добавляя к этому их биографии». Итак, в отличие от обычных доксографов (таких как Аэций или Псевдо-Плутарх) Порфирий не ограничивается простым каталогом мнений по той или иной теме, но дает дополнительно биографию каждого философа и доксографическую заметку. Таким образом, его работу можно сопоставить, скорее, с такими произведениями, как *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* Диогена Лаэртского, где описание учений философов и их биографии даются в тесном единстве, а не с сочинениями обычных доксографов. Наконец, Евнапий дает чрезвычайно важное уточнение в начале своей работы *Жизни софистов*. Перечисляя своих предшественников, он пишет: «Порфирий и Сотион изложили один — *Историю философии*, а другой — *Жизни философов*. Но Порфирий (так распорядилась судьба) остановился на Платоне и его времени, тогда как Сотион продвинулся даже дальше, хотя Порфирий написал свою работу позже, чем он». Евнапий сопоставляет Порфирия с безвестным перипатетиком начала II в. до н. э. Возможно, это связано с тем, что Порфирий сам упомянул Сотиона в своей работе. Удивительно, что ни одному из этих авторов не пришло в голову сопоставить Порфирия с Диогеном Лаэртским. По-видимому, это объясняется тем, что работа Диогена Лаэртского была почти неизвестна в эпоху Античности. Что касается другого уточнения, которое дает Евнапий, — что Порфирий заканчивал Платоном, — то это полностью подтверждается сохранившимися фрагментами.

Что же до самих фрагментов, приводимых нашими источниками, то они взяты из книг I, III и IV (фрагменты из книги II отсутствуют). Фрагменты из книги I охватывают период от падения Трои и рассматривают таких авторов, как Гомер, Гесиод, Семь Мудрецов, а также Пифагора; фрагменты из книги III касаются исключительно Сократа. Вероятно, изложение Порфирия шло в хронологическом порядке, и в этом случае можно предположить, что книга II была посвящена дру-

гим философам-досократикам (например, Эмпедоклу, а возможно, — и Горгию). Сохранившиеся фрагменты не дают возможности представить, как действовал Порфирий в этих хронологических рамках: давал ли он биографию каждого философа или по выбору, пользовался ли типовым планом, одинаковы ли были эти биографии по длине; непонятно также, как подавалось собственно доксографическое изложение. Единственная дошедшая до нас биография — *Жизнь Пифагора* — не добавляет ясности, так как, возможно, что она не была типичной для произведения в целом (например, если бы все биографии были такого же объема, то работа Порфирия оказалась бы непомерно огромной).

Тот факт, что Порфирий остановился на временах Платона, заставляет сразу предположить, что он писал эту работу с точки зрения неоплатоников, для которых любая история греческой философии представляет собой лишь подготовку к философии Платона, тогда как период от смерти Платона до времен Плотина, по их мнению, полон заблуждений, бесполезных споров или излишних технических вопросов[2]. Вполне понятно, что история философии, понимаемая таким образом, заканчивается на Платоне и не вдается в изучение эллинистических школ: между Платоном и Плотином нет истории философии, достойной такого наименования.

Сказанное, естественно, побуждает задаться вопросам о времени написания работы *Philosophos historia*. Вольф и Биде — по разным причинам — считали это произведение Порфирия ранним, относящимся к периоду, когда он жил еще в Афинах, в школе Лонгина. Однако сопоставления с *Эннеадами* Плотина или с другими сочинениями самого Порфирия показывают, что он го-

[2]Такова, например, историческая перспектива, принятая Проклом в начале книги I *Платоновской теологии*. С его точки зрения, философия достигла полного блеска в Платоне, затем как бы замкнулась сама в себе до появления новых истинных истолкователей мысли Платона, т. е. Плотина, Амелия, Порфирия и т. д.

ворит уже как убежденный неоплатоник. Среди таких сопоставлений — трактат Плотина *О трех изначальных Ипостасях* (V. 1) и теологическое толкование 2-го письма Платона, не имеющее прецедентов у средних платоников. Таким образом, А.-Ф. Сегон датирует написание рассматриваемой работы Порфирия временем после его прихода в школу Плотина, т. е. 264-м годом. Точнее указать время сочинения этого произведения трудно.

Как уже говорилось, основная часть фрагментов почерпнута из работ апологетов христианства: Феодорит Кирский (*Лечение болезней эллинов*; работа приблизительно 430 г.); Кирилл Александрийский (*За святую религию христиан против книг безбожника Юлиана*; между 433 и 441 гг.); немногое сохранилось у Суды. Если бы мы не имели *Жизнь Пифагора*, то, конечно, не могли бы составить себе адекватного представления о работе Порфирия по этим отрывкам и заметкам. В самом деле, оба источника фрагментов воспользовались цитатами из произведения Порфирия по совершенно различным причинам, нисколько не считаясь с намерениями автора. Все фрагменты, цитируемые Феодоритом, извлечены им из книги III с очевидной целью — принизить высшего представителя языческой мудрости, используя признания греческого автора-язычника. Поэтому Феодорит выбрал только те отрывки, которые могли нанести вред репутации Сократа, причем он совершенно не учитывал возражений или поправок, сделанных Порфирием. Что еще более важно — это то, что Феодорит ничего не привел из доксографической части книги. Таким образом, читая Феодорита, очень трудно составить себе представление о книге Порфирия. Напротив, фрагменты, извлеченные Кириллом Александрийским из книги IV, отбирались на совершенно иных основаниях. На этот раз речь шла о том, чтобы, умело выбирая тексты, показать сходство, совпадение всего лучшего, что есть в греческой философии и в христианском богословии. Такая цель, естественно, побуждает Кирилла пренебречь всеми биографическими сведениями, имеющимися в книге IV, и эта книга оказывается в противоположной ситуа-

ции по сравнению с книгой III. Зато с очевидностью явствует тот факт, что учение Платона рассматривалось Порфирием с неоплатонической точки зрения. Кроме того, несмотря на краткость сохранившихся текстов, в них можно заметить те же источники, что и в *Жизни Пифагора*: Тимей и Аристоксен, — а это может свидетельствовать о единстве источников во всей работе. Тогда, хотя и с большой осторожностью, можно было бы судить обо всем произведении в целом, исходя из того, что мы знаем о *Жизни Пифагора*, утверждая, что этот труд имеет отношение, скорее, к компиляции и эрудиции, чем к философии в собственном смысле слова (за исключением, может быть, книги IV, посвященной Платону, с учением которого Порфирий мог ознакомиться непосредственно).

Остальная часть фрагментов, извлеченных из Суды (заимствованных из словаря, составленного Исихием), сохранилась потому, что давала хронологические точки отсчета, полезные для составителей словарей. Это доказывает, что еще в VI в. работа Порфирия существовала, ею пользовались и даже перевели на сирийский язык (а возможно, и на арабский), да и на Западе она не осталась незамеченной: следы *Жизни Пифагора* были обнаружены, например, в сочинениях Макробия и св. Иеронима.

* * *

Только что было упомянуто, что текст Порфирия был известен в исламском мире. В самом деле, в своей большой библиографической энциклопедии *Kitab al-Fihrist* ибн аль Надим (X в. до н. э.) посвящает Порфирию следующую заметку: «Порфирий: следует после Александра Афродисийского, но до Аммония; родом из Тира. Жил при Галиене и объяснял произведения Аристотеля, — как мы указали, говоря об Аристотеле. Другие работы Порфирия — это [...], Трактат о философах (αηβαρ αλ-φᾶλᾶσιφα). Я видел перевод четвертой книги на сирийский».

Уместно здесь задаться вопросом о возможных следах этой работы Порфирия у авторов, писавших на

арабском языке. Первым предпринял такое исследование Ф. Розенталь, который уже в 1937 г. предположил, что *Philosophos historia* послужила источником для описания жизни Зенона Элейского и жизни Солона, входившего в *Liber philosophorum moralium antiquorum* — произведение автора XI в. Abu-l-Wafa' al-Mubaššir ibn-Fatik. Правда, убедительных доказательств этого не было. Тем не менее в *Жизни Солона* имеется следующий фрагмент: «Солон был одним из мудрецов, живших в одно и то же время. Это Фалес, Солон, Питтак, Периандр, Хилон, Клеобул и Биас. Некоторые авторы не признают Питтака и Периандра и ставят на их место Эпименида Критского и скифа Абариса. Говорят также, что мудрецов было девять, так как к ним присоединяли Анахарсиса, который также был скифом, и Мисона. Однако обычно считают, что мудрецов было семь. Двух последних в список не включают по причине, которую я сейчас приведу. Однажды молодые люди подошли к рыбаку и предложили ему золотую монету за то, чтобы он забросил свою сеть. То, что ему повезет вытащить на их счастье, должно принадлежать им. Рыбак согласился на эту сделку, забросил сеть в воду и вытащил золотой треножник. Тогда рыбак решил не отдавать им треножник, сказав, что они купили только рыбу, а не золотой треножник. Молодые люди, напротив, утверждали, что он согласился на условие, согласно которому все, что он вытащит, будет считаться их удачей. После долгих споров они, наконец, договорились попросить у бога разрешить их спор — пусть укажет, что им делать. Бог ответил им, что они должны обратиться к одному из семи мудрецов, пойти с треножником к нему и спросить его мнение. Сначала они принесли треножник к Фалесу. Тот отослал их к мудрецу Биасу, сказав: "Он мудрее меня". Биас отослал их к третьему мудрецу, третий — к четвертому, и каждый мудрец поступил так же. Обойдя всех семерых мудрецов, они, в конце концов, вернулись к Фалесу, который решил, что надо поставить треножник в храм бога, и треножник поставили в храм Аполлона в Дельфах. Семерка мудрецов воз-

никла из-за того, что треножник побывал в руках семи мудрецов».

В этом небольшом рассказике легко распознать несколько более длинную и более подробную версию того, что содержится во фрагменте 4 из *Philosophos historia*. Но версия Порфирия единична в греческой традиции. Это в особенности касается детали, что первоначально мудрецов было девять, которая не имеет аналогов в античной литературе. Поэтому мы, не колеблясь, можем усмотреть в этом тексте свидетельство принадлежности данного отрывка к произведению Порфирия.

Кроме того, Ф. Розенталь обнаружил в одной из работ ibn Abi Usaibi'ah фрагменты перевода *Жизни Пифагора* на арабский язык, однако перевод очень неудачный: множество ошибок, неточностей в деталях, пропусков или перестановок в тексте, так что часто невозможно понять текст, не опираясь на греческий оригинал.

Наконец, есть еще цитата из *Жизни Пифагора* в знаменитой работе al-Biruni *Индия*, написанной в 1030 г. н. э.: «Порфирий в своей книге говорит следующее о мнениях величайших философов относительно сферы: "Небесные тела, движущиеся в формах и движениях и в сопровождении дивных мелодий, зафиксированных навечно, как это объяснили Пифагор и Диоген, указывают на своего создателя, несравненного и лишенного формы. Люди говорят, что Диоген обладал такими совершенными чувствами, что он, и только он один, мог слышать звуки, производимые движением сферы"». Можно ясно распознать истоки этого текста в отрывке из *Жизни Пифагора*, но в изложении — большая путаница, как показывает сравнение обоих текстов. Например, Диогеном, о котором говорится здесь, мог быть Антоний Диоген, действительно упомянутый Порфирием сразу после музыки сфер.

Свидетельства

1. *Суда*, Πορφύριος: Порфирий <...> философ, родом из Тира, жил в эпоху Аврелиана [270–275] и дожил до императора Диоклетиана [284–305]. Он написал очень много работ по философии, риторике и грамматике <...>, комментарий к сочинениям Юлиана-Халдея, а также *Историю философии* в четырех книгах <...>.

2. Феодорит. *Терапевтика*, II, 95: Плутарх и Аэций полностью разъясняют мнения философов; Порфирий также взялся за выполнение этой задачи, но он добавил к мнениям философов еще их биографии.

3. Феодорит, IV, 31: И если кто-то думает, что я, в свою очередь, клевещу на этих философов, уличая их в значительных разногласиях, то пусть он прочтет сборник *Мнений* Аэция, пусть прочтет сокращенное изложение Плутарха *О мнениях философов*. Кроме того, *История философии* Порфирия указывает на множество случаев подобного рода.

4. Феодорит, V, 16: Все, что я сейчас скажу с Божьей помощью, я извлеку из работ Плутарха, Порфирия, а также Аэция.

5. Евнапий. *Жизнь софистов*, II, 1: Порфирий и Сотион изложили *Историю философии*, а также *Жизни философов*. Но Порфирий (так повелела судьба) остановился на Платоне и его времени, тогда как мы видим, что Сотион дошел даже до более поздних времен, хотя Порфирий жил после него.

6. Сократ. *История экклесиастики*, III, 23: Тот факт, что Юлиан и Порфирий (которого он называет Тирским старцем[3]) — оба были любителя-

[3]Ср.: Либаний. *Речь* XVIII, 178.

ми сарказмов, подтверждают их собственные писания. Порфирий действительно растерзал жизнь самого великого из философов — Сократа — в своей работе, названной *Историей философии*, и он изложил письменно такое о нем, чего не посмели бы сказать обвинители Сократа — Мелет и Анит.

Фрагменты

КНИГА I

1. Евсевий. *Хроника*: Что касается тех времен, которые прошли от взятия Трои до первой Олимпиады, то они также не были сочтены достойными полного описания. Тем не менее Порфирий в первой книге своей *Истории философии* резюмирует их следующим образом:

«Прошло 80 лет со взятия Трои до возвращения Гераклидов в Пелопоннес, как говорит Аполлодор.

Прошло 60 лет с момента возвращения до основания Ионии.

Прошло 159 лет с тех пор до Ликурга.

Прошло 108 лет от Ликурга до первой Олимпиады.

Прошло 407 лет в целом от взятия Трои до первой Олимпиады».

2. *Суда*, Ὅμηρος: Гомер прожил 57 лет до установления олимпийской эры. Порфирий в своей *Истории философии* говорит, что он прожил до этого 132 года: но эта эра была установлена через 407 лет после взятия Трои. Другие авторы утверждают, что Гомер прожил только 160 лет после взятия Трои; вышеназванный Порфирий говорит, что 275 лет.

3. *Суда*, Ἡσίοδος Κυμαῖος: По мнению некоторых авторов, Гесиод жил раньше Гомера. Другие авторы считают, что он был его современником. Порфирий и очень многие другие авторы, напротив, утверждают, что Гесиод жил позже Гомера на 100 лет, так что он не дожил до олимпийской эры только 32 года.

4. Кирилл Александрийский. *Против Юлиана*, I: Итак, Порфирий, который обрушил на нас неистовые речи и, можно сказать, сделал маскарад из христианского богослужения, говорит, что те, кого называют мудрецами и которых семеро, получили свое имя при следующих обстоятельствах. Вот что он пишет в первой книге своей *Истории философии*: «Хотя их девять, их называют Семью Мудрецами по следующей причине. Один рыбак продал молодым людям сеть с рыбой. Но оказалось, что в нее попал золотой треножник. Рыбак утверждал, что он продал только рыбу, а не треножник, тогда как молодые люди заявляли, что находка входит в их долю. Тогда решили предоставить богу разрешить спор. Бог дал ответ — обратиться с треножником к самому мудрому человеку. Первому предложили треножник Фалесу. Он отослал к Биасу, сказав, что именно тот — самый мудрый. Биас отослал к другому мудрецу, тот — еще к другому, пока, наконец, треножник, побывав у семи мудрецов, не вернулся к первому, а тот решил принести треножник в дар богу, поскольку бог мудрее всех».

5. *Fihrist*: Порфирий Тирский утверждает в своей книге *История*, которая была переведена на сирийский язык, что первым из философов был Фалес. Две главы из этой работы были переведены на арабский.

6. *Суда*, Φερεκύδης: Ферекид Афинский (живший до Ферекида Сирийского, о котором говорят, что он собрал поэмы Орфея) написал *Autochtones* (эта работа посвящена древностям Аттики) — произведение в десяти книгах и стихотворные *Поучения*. Порфирий не хочет признавать, что существовал еще один Ферекид, живший раньше первого. Он думает, что это единственный автор данных произведений[4].

7. *Жизнь Пифагора*

a) Кирилл. *Против Юлиана*, IX (76, 961a–b): Вот что пишет о нем [т. е. Пифагоре] Порфирий в первой книге своей *Истории философии*: «Был еще другой род символов etc...» (= *Жизнь Пифагора*, § 42).

b) Кирилл. *Против Юлиана*, I (76, 532a–b): Во всяком случае, Порфирий, который обрел у них весьма достойную репутацию благодаря своим светским знаниям, рассказывает следующее в первой книге своей *Истории философии* о тех, кого назвали мудрецами <...>. «Не имея возможности, — говорит он, — изложить ясно, etc... (= *Жизнь Пифагора*, § 48).

КНИГА II

8. *Суда*, Ἐμπεδοκλῆς: Эмпедокл, сын Метона [...], сначала учился у Парменида, которому, как говорит Порфирий в своей *Истории философии*, он давал наслаждение[5].

9. *Суда*, Γοργίας: Горгий, сын Хармантидаса, родом из Леонтия [...]. Порфирий относит его ко време-

[4]Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*, 7 А 2.

[5]Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*, 31 А 2; Диоген Лаэртский, VIII, 54–56.

ни восьмидесятой Олимпиады, но следует думать, что он жил раньше[6].

КНИГА III

10. Кирилл. *Против Юлиана*, VI[7]: Следовательно, Сократ вызывает восхищение своей светской мудростью, и говорят, что он относится к самым мудрым мужам, но в том, что касается нравственности и характера, можно видеть, что он ни в коей мере не превосходил тех, кто вел жизнь обычных людей или бродяг. Вероятно, можно было бы усомниться в том, что рассказывают о Сократе, но никто не посмеет оспаривать написанное Порфирием, который дал письменное изложение биографии каждого из древних философов. Такова действительно цель, которую он перед собой поставил, и он посвятил этому много труда. Итак, вот что он говорил о Сократе: «Аристоксен, излагая *Жизнь Сократа*, говорит, что то, что касается Сократа, он слышал из уст Спинфара, который был одним из тех, кто с ним встречался. Тот говорил, что сам не встречал много людей, способных так убеждать, как это умел Сократ. Убедительности способствовали и его голос, и лицо, и отражающийся в лице характер, а кроме того — и его особенный вид. Но это все действовало лишь тогда, когда он был спокоен, не был в гневе, ибо когда он был охвачен этой страстью, то был ужасен. Тогда действительно не было ни слов, ни действий, от которых он бы воздержался».

11. а) Кирилл. *Против Юлиана*, VI (76, 817c1–d5): Вот что пишет Порфирий о Сократе в тре-

[6] Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*, 82 А 2.
[7] Ср.: Феодорит, XII 61–63.

тьей книге своей *Истории философии*: «Выяснив эти пункты, расскажем о чертах Сократа, которые и другими авторами были сочтены достойными сохранения в памяти. Мы постараемся кратко отобрать штрихи, рассказанные различным образом авторами, одни из которых его хвалят, другие — стремятся дискредитировать[8]. Мы оставим без подробного рассмотрения вопрос о том, работал ли он каменотесом вместе с отцом или же отец один занимался этим делом. Ибо само это занятие — если только он делал это недолго — ни в коей мере не помешало ему быть мудрецом. Если же он был скульптором, то это еще лучше, поскольку это ремесло достойно уважения и не бросает тень на человека». И дальше: «Сократ был рабочим; он практиковал ремесло своего отца — ремесло каменщика <...>, и Тимей говорит в девятой книге, что Сократ научился обтесывать камни. Но если один [= Аристоксен] не заслуживает доверия из-за своей враждебности, а другой [= Тимей] — из-за времени, когда он жил, — он действительно жил позже Сократа, — то тогда надо положиться на Менедема из Пирры, который был учеником Платона и который жил раньше, чем Аристоксен. Но он заявляет в своем *Филократе*, что Сократ не переставал говорить о своем отце как о каменотесе, а о своей матери как об акушерке».

11. b) Феодорит. *Терапевтика*, I 28–29: Продолжение — в том же духе: Порфирий представляет авторов, которые утверждают, что Сократ рабо-

[8]Мы видим, что Порфирий не шел слепо за источниками, а позволял себе их оценивать. Вероятно, именно это давало ему возможность пользоваться разными источниками, в том числе и враждебными Сократу (например, свидетельством Аристоксена).

тал каменотесом. Может быть, он лишь в молодости делал это, и возможно, что позднее, увлекшись поэтическими и риторическими высказываниями, он получил образование? Но даже невозможно это сказать, так как Порфирий утверждает противоположное. Он высказывается следующим образом: «Он действительно был не лишен природных способностей, но он был невежественным, так сказать, во всем: например, он был не очень грамотен. Когда ему нужно было прочитать или написать что-либо, он был смешон, так как тогда он запинался и мямлил, как это происходит с детьми».

12. a) Кирилл. *Против Юлиана*, VI (76, 784d10–785a8): Сократ настолько был без ума от женщин[9], и его настолько к ним влекло от всей души, что он совершенно не дорожил своим имуществом. Порфирий еще пишет о Сократе следующее: «В повседневной жизни он был покладист и довольствовался немногим для своих каждодневных нужд; но что касается любовных потребностей, то к ним он был очень склонен, хотя это, тем не менее, не побуждало его к несправедливости. Действительно, он поддерживал отношения только со своими супругами и с проститутками. У него было одновременно две жены: Ксантиппа, гражданка из очень низких слоев, и Мирто, дочь Лисимаха, внучка Аристида. Ксантиппа жила вместе с ним и родила ему Лампрокла в то время, когда он женился на Мирто, от которой он имел Софрониска и Менексена.

12. b) Феодорит. *Терапевтика*, XII 65–68: Они (Мирто и Ксантиппа) постоянно ссорились друг с

[9] Ср.: Цицерон. *О судьбе*, 5, 10.

другом, а прекратив свои ссоры, накидывались на Сократа, так как он никогда не мешал им ссориться и только смеялся, видя, как они ссорятся между собой или с ним. «В своих отношениях, — говорит он, — Сократ был иногда сварливым, дерзким, грубым». Сказав это о повседневной жизни Сократа, Порфирий добавляет: «О нем говорили, что он плохо вел себя в детстве и что он не был хорошо воспитан. Во-первых, говорят, что он никогда не слушался своего отца. Когда отец приказывал ему взять инструменты, связанные с их ремеслом, и отнести их куда-нибудь, он не обращал на это никакого внимания и уходил бродить, где ему хотелось. Во-вторых, когда ему было около 17 лет, к нему подошел Архелай, ученик Анаксагора, который заявил ему, что он в него влюблен. Сократ отнюдь не отказался от встреч и общества Архелая, а, напротив, провел с ним несколько лет подряд. И вот таким образом Архелай побудил Сократа заниматься философией»[10]. Затем, несколько дальше читаем: «Среди других обвинений против Сократа выдвигалось еще такое: его упрекали в том, что он всегда был в толпе и проводил свое время около столов менял и у статуй Гермеса».

12. с) Суда, Σωκράτης: Аристоксен[11] говорит, что его первым учителем был Архелай, которому он даже дал наслаждение. Он говорит также, что Сократ был очень склонен к любовным наслаждениям, но не доходил, однако, до несправедливости, как мы читаем в *Истории философии* Порфирия.

[10]Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*, 60 А 3; Диоген Лаэртский, II. 16.

[11]Ср.: Диоген Лаэртский, II, 19.

12. d) Феодорит. *Терапевтика*, IV 2: Действительно, Сократ, сын Софрониска, был, по словам Порфирия, склонен к невоздержанности в молодости, но благодаря своим усилиям и учебным занятиям он сумел преодолеть эти черты и запечатлеть черты философии.

КНИГА IV

13. Кирилл. *Против Юлиана*, VI (76, 820a2–6): И однако Порфирий говорит о Платоне следующее: Платон учился словесности у Дионисия, а у Аристона, аргосского борца, — тому, что относится к гимнастике. Некоторые авторы говорят даже, что он участвовал в борьбе на играх — Истмийских и Пифийских.

14. Кирилл. *Против Юлиана*, I (76, 549a5–b): В четвертой книге своей *Истории философии* Порфирий говорит, что Платон не только исповедовал Бога, но даже высказывался о нем, утверждая, что ему нельзя приписать никакое имя, что его не может постичь[12] никакое человеческое знание, а то, что называют наименованиями, предицировано им таким образом, какой не может исходить от низших существ[13]. Если, однако, совершенно необходимо осмелиться произнести одно из земных наименований его, то его следует именовать Единым и Благом[14]. Первое наименование проявляет его простоту и, вследствие этого, — его

[12] Ср.: Платон. *Парменид*, 142a 3–6; Плотин. *Эннеады*, V. 3 [49], 14. 1–8; VI. 9 [9], 5. 30–40.

[13] Ср.: Плотин. *Эннеады*, V. 3 [49], 14. 7; VI. 8 [39], 8.

[14] Ср.: Платон. *Государство*, VI. 506e1; *Парменид*, 166c2–5; Прокл. *Платоновская теология*, II. 6; Плотин. *Эннеады*, V. 1 [10], 8.

самодостаточность[15]. Фактически оно не нуждается ни в чем: ни в частях, ни в сущности, ни в силе, ни в действиях, но, напротив, оно является первопричиной всего. Наименование «Благо» вместе с тем показывает, что именно от него исходит все благое, все, что хорошо. Дело в том, что все остальные существа подражают, насколько возможно, свойствам, присущим собственно Благу, если можно так говорить, и благодаря этому они спасаются.

15. Кирилл. *Против Юлиана*, VII (76, 916b3–9): ...Порфирий пишет в четвертой книге своей *Истории философии*: Ибо, говорил Платон, сущность божества образовала три ипостаси. Высший Бог — это Благо. После него, на втором месте, стоит демиург, а на третьем месте — душа Вселенной. Действительно, божество дошло до души. Наконец, все, что никак не причастно к божеству, начинается с телесного различения.

16. Кирилл. *Против Юлиана*, I (76, 553c9–d3): Снова названный Порфирий высказывается о Платоне: «Вот почему, говоря намеками об этих трех ипостасях, Платон говорит, что “все тяготеет к царю всего и все совершается ради него, он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье”[16]. Он говорит это с мыслью, что, по-видимому, все существа располагаются вокруг трех богов, но в первую очередь — вокруг царя всех вещей, во вторую очередь — вокруг бога, происходящего от царя, и в третью очередь — вокруг того, кто происходит от этого последнего».

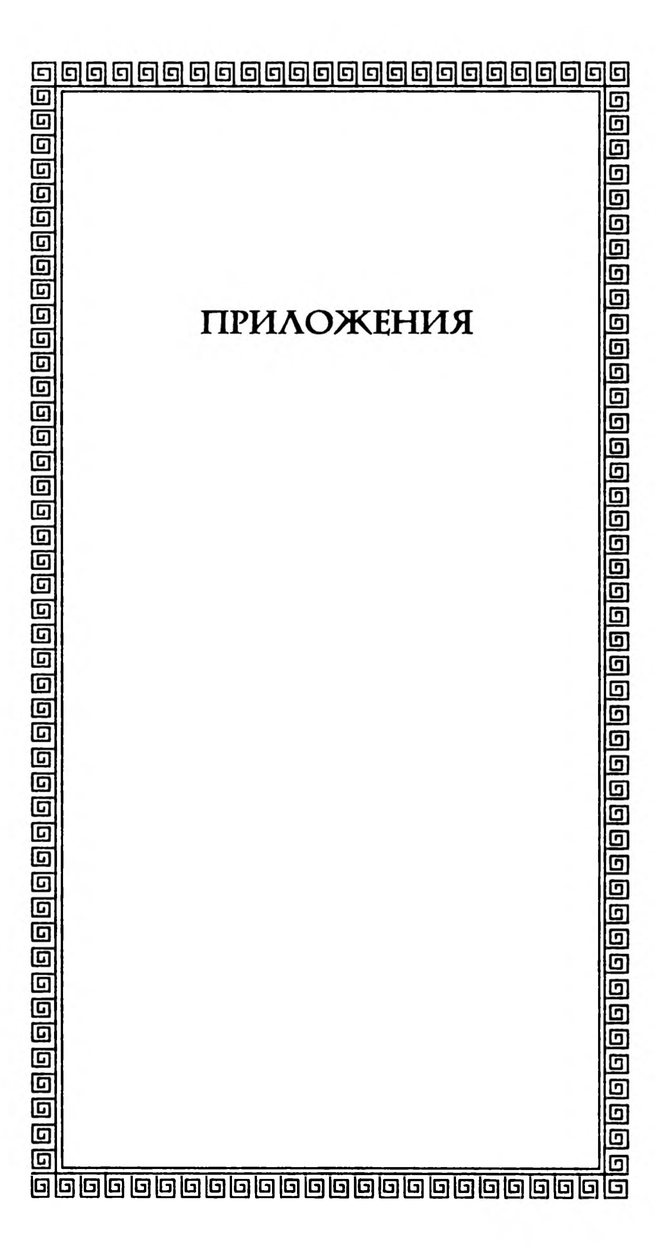
[15] Ср.: Плотин. *Эннеады*, V. 5 [32], 6; VI. 9 [9], 6.
[16] Платон. *II письмо*, 312e1–4 (пер. С. П. Кондратьева).

17. Кирилл. *Против Юлиана*, I (76, 552b1–c8): Порфирий действительно говорит в четвертой книге своей *Истории философии*, что Платон следующим образом высказался о Благе: «От него способом, непонятным людям, рождается Ум всеобщий, который существует сам по себе, в котором находятся все реально существующие существа и вся сущность сущих. Он также прекрасен в качестве первого, и он прекрасен сам по себе, потому что он самостоятельно обладает формой красоты. Он произошел предвечно, устремившись вперед от своей причины, бога, ибо он является и сыном, и отцом самому себе. Действительно, он произошел не потому, что оно [Благо] подвиглось на порождение Ума[17], а потому, что он породил сам себя от бога. И он произошел не начиная с какого-то момента времени[18] (ибо тогда время еще не существовало). Но даже когда время возникло, оно для него ничего не значит. В самом деле, Ум — это нечто вневременное, уникальное и вечное[19]. И так же, как первый бог всегда один, несмотря на то что все существа происходят от него, потому что из-за своего существования он не поддается ни счету, ни сопоставлению в отношении качества с другими вещами, так же и Ум, который один пришел к существу вечно и вне времени, сам является временем для существ, живущих во времени, так как он пребывает в тождественности и специфичности своего вечного существования».

[17] Ср.: Плотин. *Эннеады*, III. 4 [15], 1. 1; Порфирий. *Сентенции*, 24.

[18] Ср.: *Сентенции*, 14 и Плотин. *Эннеады*, V. 1 [10], 6.

[19] Ср.: *Сентенции*, 44.



ПРИЛОЖЕНИЯ

Макс Поленц

Стоя и семитизм[1]

В великом духовном процессе, в ходе которого после Александра мировая культура возводилась на греческом фундаменте, греческая философия была одной из наиболее значимых движущих сил. О том, что она являлась здесь отнюдь не исключительно дающей стороной, мы давно знаем. Однако в большинстве случаев при этом думают лишь о религиозной волне, пришедшей сюда с Востока начиная приблизительно с 100 г. до Р. Х. Проблема того, действительно ли — и если да, то в какой мере — эллинская философия уже в самых первых своих началах несет в себе неэллинский элемент, никогда и никем до сих пор еще всерьез не рассматривалась. И тем не менее вопрос напрашивается сам собой.

Здесь мы считаем полезным заведомо исключить из рассмотрения эпикуреизм. Последний имеет чисто греческое произрастание, правда, он возрос на той умственно ограниченной греческой почве, в которой после распада полисов известны лишь индивидуалистические карикатуры понятия свободы и на которой вызревает и обретает формы мещанство новой комедии. Но тем более остро

[1] Перевод сделан по изданию: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung Jahr 1926. Drittes Heft. Доклад, читанный на 55-м филологическом собрании в Эрлангене.

стоит вопрос в случае Стои, даже хотя бы в сугубо внешнем плане. Община Эпикура состоит из истинных греков, и она продолжает пребывать на собственной почве даже тогда, когда позднее властители Сирии или благородные римляне начинают рядить в ученые покровы свой практический гедонизм. Стоя не случайно решительно отвергала различие между греками и варварами: свое самое сильное действие она оказала вне Эллады — на молодые религии Востока и духовную аристократию западной светской власти. Из подлинных греков среди именитых ее представителей кроме Клеанфа в древнее время мы находим лишь чудака Аристона, организующего собственную школу, и Панэция, который остается стоиком, однако фактически демонстрирует совсем иное мироощущение. В остальном же мы встречаем здесь мужей из Киликии, Вавилона, Сирии и Карфагена; и даже если мы редко имеем возможность сказать что-либо определенное о принадлежности того или иного представителя к тому или иному известному народу, то все же, например, в собственно систематике всей школы — Хрисиппе — в соответствии с его теперь уже окончательно и достоверно подтвержденными портретными изображениями мы едва ли сможем предполагать истинного грека[2].

Тем более отчетливо, к нашему счастью, мы имеем возможность видеть это в случае с основателем школы. Зенон происходил с Кипра — острова, где сильная семитская народность вела с эллинской не только политическую, но и духовную

[2] У Арндта (*Греческие и римские портреты* 931–940) характерна в особенности первая голова (нос, правда, доделан позднее!).

борьбу за господство — борьбу настолько очевидную, что Оберхуммер из Вены в качестве сравнения приводит нынешнюю Богемию. Борьба шла с переменным успехом, в соответствии с общемировой конъюнктурой, и Исократ дает нам в *Эвагоре* наглядную картину того, как даже в греческом Саламине[3] происходит разделение на финикийцев и греков, где одни сознательно отторгают греческую культуру, а другие, наоборот, тяготеют к ней.

Естественным центром семитства был порт на юго-восточном побережье, находящемся как раз напротив Тира и Сидона, родной город Зенона — Китий. Здесь мы можем со времен Персидских войн проследить непрерывную династию, чьи представители носят имена Баалмелек, Азбаал и т. д., вплоть до Пумиатона, который в 312 г. был смещен с престола Птолемеем. Здесь Ваал был главным богом, здесь действовали шофеты, и здесь финикийский был языком, на котором говорила страна. Ибо в то время как греческие слова можно увидеть лишь на трех сосудах, из 96 финикийских надписей, найденных на Кипре, не менее 78 происходят из Кития, и все они относятся к IV или к началу III столетия.

Не обходится здесь и без греческих имен; однако сын, ставящий памятник своему отцу Архиту, носит имя Абдосир, а Менексен имеет двух сыновей с чудесными именами Эшмунсилех и Маржехай. Лишь здесь получает теперь свое полное значение тот момент, на который в последнее время было обращено особое внимание. Индогерманист В. Шульце и мой коллега-семитист Лидзбарский,

[3] Город на восточном побережье Кипра. — *Примеч. ред.*

при всех своих расхождениях в тех или иных вопросах, едины в том, что имя Мнасей, кое носит отец Зенона, представляет собой замену финикийского Манассия или Менахем[4], — приблизительно так, как в афинской билингве китиец называет себя для греков Нумением, для своих же земляков носит имя Бенходеш (Сын Новолуния), или как в наши дни Моисей легко превращается в какого-нибудь Морица. Также и сам Зенон был настоящим семитом. Таким его с поразительным единодушием изображает предание. Его темная кожа имела совершенно негреческий вид, и равным образом вся его повадка не несла в себе ничего от греческой грации, ничего от духа греческих пиршеств. Его упрекают в варварской скупости. Кратет, по некоторым свидетельствам, обращаясь к нему, называл его Φοινικίδιον[5]; Полемон же ставил ему в вину то, что он облекает греческое учение в семитские одежды. И даже если это всего лишь анекдоты, то все же современник Тимон откровенно называет его «старой финикийской женщиной». Китийцы в Сидоне гордились своим соотечественником, еще для Цицерона он Poenulus[6]; наконец, сам Зенон написал Περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας[7]! Разве настоящий грек IV столетия мог избрать заголовок, предполагающий сравнение с негреческим образованием?

Зенон был семитом, и даже если еще на родине он читал греческие книги, то все же всю свою

[4] W. Schulze bei Ed. Meyer. *Die Israeliten und ihre Nachbarstaemme*, с. 515; Lidzbarski. *Berl. Ph. Woch.*, 1916, 919.

[5] «Финикийчик» (др.-греч.). — *Примеч. ред.*

[6] Букв.: «Молодой пуниец» — название одной из комедий Плавта. — *Примеч. ред.*

[7] *О воспитании у эллинов.* — *Примеч. ред.*

юность провел в лоне семитской культуры, пока, наконец, в 312 г., будучи двадцати двух лет от роду, не поселился в Афинах. Является ли здесь вообще психологически мыслимым, чтобы мировоззрение такого человека было никак не подвержено влиянию семитского элемента? Если бы сегодня какой-нибудь японец в двадцать два года приехал к нам со своей родины и десять лет спустя получил звание профессора философии, смог ли бы кто-нибудь из нас считать для него возможным чисто немецкое мировоззрение?

Тем самым задана научная проблема. Разрешима ли она — другой вопрос. Мне, собственно, следовало бы сейчас обрисовать духовное расположение финикийца IV столетия. Однако это исключено. Едва ли существует исторически значимый народ древности, в душу которого мы способны заглянуть столь же мало, как в душу финикийца. Это с пугающей ясностью демонстрирует нам солидная монография Питчмана[8]. Если же мы попытаемся искать замену такого знания в общесемитском элементе, то, например, Кук дает в первом томе своей *Cambridge Ancient History* прекрасную характеристику; однако поскольку он исходит при этом из первоначальной бедуинской жизни семитов, то мы лишь с величайшей осторожностью можем применять ее к финикийцам.

Какой же путь в таком случае остается возможным для нас? Я вижу лишь один, на котором нам следует удостовериться в том, является ли однородным и единосоставным само стоическое мировоззрение или же — наряду с несомненно греческими основоположными мыслями — оно обнару-

[8] *Pietchmann R.* Geschichte der Phoenizier. Berlin, 1889.

живает и такие черты, кои идут с ними вразрез и не могут быть без труда объяснены самим ходом духовного развития греков. При этом мы, конечно, должны учесть также и то, что мы никак не можем со всей точностью отделить учение самого Зенона от учения Хрисиппа и позднейшей Стои. То, что в подобных обстоятельствах невозможно рассчитывать на получение математически выверенных результатов, совершенно ясно. Однако сама проблема настолько важна для всей истории духа, что необходимо предпринять попытку ее решения. Я, однако, буду особенно благодарен за любое полезное исправление или возражение.

Сперва одна частность. Стоя перенимает и продолжает троичное деление философии. Однако в то время как у Аристотеля логика стремилась к тому, чтобы обосновать науку о чистых формах мышления в отвлечении от языкового выражения[9], Стоя сразу же и заранее исследует также и языковую форму, которая единственно делает возможным сообщение, обмен и длительное действие мысли и, таким образом, выходя далеко за рамки отдельных наблюдений предшествующего времени, полагает фундамент для систематического языкознания. Известно, что греческая школьная грамматика опирается и ссылается на компендиум стоика Диогена περὶ φωνῆς, естественно предполагающей достаточно долгое развитие внутри школы.

Так, например, стоики впервые дают четкое разделение грамматических времен[10]. Они раз-

[9] *Hoffmann E.* Die Sprache und die archaische Logik. 1925.
[10] Stephan в *Schol. Vatic.* в *Dion. Thrax, Gramm. Graec.*, I, 3, c. 250 H; Wackernagel. *Vorlesungen über Syntax.* Basel, 1920, I, 15.

личают определенные и неопределенные времена, χρόνοι ἀόριστοι — ὡρισμένοι. К определенным относятся те времена, которые показывают, является ли действие длящимся (Präsens, Imperfectum) или завершенным (Perfect и Plusquamperfect), неопределенные же суть Futurum и специально так названный Aorist, не позволяющие сделать подобного различения. Такой знаток, как Вакернагель, высоко отзывается о тонкости их языкового чутья, однако весьма примечателен здесь принцип классификации, который совершенно не имеет в виду само собой разумеющегося для нас разделения трех временны́х ступеней, и греческая школьная грамматика также видоизменила этот принцип тут же по его восприятии. Как мог Зенон прийти к тому, чтобы в первую очередь заняться вопросом о длительности–завершенности? Едва лишь я сформулировал для себя эту проблему, мне вспомнилось, как много лет тому назад на государственном экзамене по еврейскому языку мне пришлось объяснять образование времен и я без малейшего промедления ответил: «В еврейском отсутствует различение трех временны́х ступеней; קטל и יקטל выражают лишь длительность или завершенность действия». Нет никакого сомнения в том, что стоическое различение времен родилось не из собственно греческого, а из семитского языкового ощущения. Нет, правда, никаких указаний на то, что такое различение введено именно самим Зеноном. Однако, как уверил меня в разговоре В. Шульце, оно едва ли могло возникнуть в эпоху после него. Ибо предпосылкой для этого различения является строгое разграничение перфекта и аориста, которое, как известно, начало стираться уже к середине III в.

Это всего лишь частность; однако немаловаж-

ным для истории духа, да и для вопросов современного образования является то, что научное исследование языковых структур на Западе ведет свое начало от людей, зрение которых было обострено владением двумя языками, имеющими совершенно разное строение.

Теперь нам психологически вполне понятно, что именно Зенон пришел к тому, чтобы ввести исследование языка в свою философскую систему: он хорошо осознавал, что мы способны передавать свои мысли другим лишь посредством языка и что строение языка, употребляемого нами с этой целью, имеет существенное значение для той формы, которую получает при этом мысль.

Много важнее, однако, и вместе с тем много сложнее будут проблемы, кои ставит перед нами мировоззрение Зенона. Его основная характерная черта, безусловно, является греческой: ибо Зенон — философ, а у семитов философии не было. Однако что же толкнуло семитов на этот путь, что вынудило их пойти по нему? Каковы центральные мотивы его (Зенона) мышления?

Финикийский купец пришел в Афины, будучи человеком ищущим, и то, что он нашел, что захватило его всецело и больше не отпускало до конца жизни, было греческим евангелием человеческой свободы, которая коренится в глубочайшей сущности человека, давая ему способность утверждать и отстаивать себя как личность в самых неблагоприятных внешних обстоятельствах и обеспечивать себе наилучшее возможное состояние, а тем самым — блаженство. Сократ при этом — как афинянин эпохи Перикла — наиболее сильно ощущал социальные обязательства, и его наилучший ученик не был из числа слушавших его учение чужаков: им был афинянин Платон,

который высшую человечность способен мыслить себе лишь внутри сообщества. Но рядом с Платоном стояли и не имевшие государственности софисты, такие как Аристипп и Антисфен, а также некоторые другие, истолковывашие это евангелие чисто индивидуалистически; в эпоху, когда греческий полис утратил свою жизненную силу, когда в диких схватках диадохов каждый был занят поисками для своего жизненного корабля спокойной гавани, каковую ему уже не могли предоставить государственное сообщество и религия, именно эти последние легко могли найти для себя благодарных слушателей.

Также и Зенон всей своей душой воспринял благодатную силу этого евангелия; он переработал его внутри себя и весьма скоро уверился, что понимает его смысл лучше и может обосновать его глубже, нежели те всего лишь «умеющие жить» люди, люди практической сметки, от коих он его воспринял. Однако при свойственных ему застенчивости и нелюдимости его семитского миссионерского устремления едва ли хватило бы на то, чтобы сделаться основателем школы, не появись именно в этот момент человек, имевший сходные цели, но искавший их осуществления на путях, которые Зенон считал заблуждением. Эпикур хочет достигнуть свободы и блаженства, ставя человека в один ряд с другими живыми существами, и рассматривает при этом удовольствие как единственно естественную цель, к коей устремляется и на которой сосредоточивается все совокупное человеческое делание. Для семита Зенона предпосылкой является четкая граница между животным и человеком. И человек способен достигать своей цели лишь как разумное существо, которое присущие ему духовные

силы может в полной мере развить лишь через оттеснение, отторжение животного начала. Это его ἀρετή, в субъективном ощущении — его эвдемония. Такая оценка разума с необходимостью обнаруживает и острейшее противоречие с механистическим мирообъяснением Эпикура. Также и в мировом целом правит не случай, но Логос. Тем самым для Зенона человек помещается во взаимосвязь с мировым целым; однако центральный мотив его мышления остается индивидуалистическим, и под сократическое евангелие свободы он подводит психологический фундамент того учения, что человек свободен решать, позволить ли тому или иному внешнему впечатлению влиять на свою внутреннюю жизнь.

Все это чисто по-гречески. Однако вся ли его система диктуется этой центральной мыслью или в ней могут быть обнаружены и иные мыслительные мотивы и настроения?

Если мы вспомним об этическом идеализме, о разделении разума и чувственности, о противоположности Эпикуру, мы поразимся, увидев в Зеноне последовательного представителя мировоззрения, которое признает в качестве действующего и действительного лишь телесное, объявляет душу и Бога телесными, всему же нетелесному отказывает в субстанциальном бытии. Можно было бы склониться к тому, чтобы вывести все это из семитского элемента, где Ruach, которая при сотворении своим дуновением вселяет в человека Бога как часть его сущности, является настолько же нематериальной, как пневма стоиков. Однако думать так было бы поспешностью. Мы слишком легко забываем о том, что для греков противопоставление материального—нематериального первоначально столь же мало имеет место, как и во-

обще для всякого примитивного мышления, что лишь Платон — в связи со своим учением об идеях и своей теорией познания — четко вырабатывает понятие нематериального, тем самым вызывая реакцию и протесты как раз среди именно чистых греков. Зенон идет дальше Гераклита, сознательно отрицая имматериальный характер Логоса; это, безусловно, соответствует семитическому восприятию, однако отнюдь не обязательно должно объясняться из него.

Здесь следует упомянуть лишь одну частность. Если Стоя даже всякое душевное движение, всякий аффект рассматривает как телесный, как пневму, то это весьма далеко от общего греческого восприятия; однако в Ветхом Завете гнев — самым чувственным образом — вполне обычно обозначается как רוח אפים, как «сопение ноздрей», и «смягчить гнев» чисто чувственным образом выражается через «разгладить лицо»[11].

Но даже и после сказанного мы отнюдь не намерены рассматривать телесное понимание божества в качестве признака семитизма и равным образом не будем считать таковым выражение этого представления. Если мы сравним чересчур по-человечески увиденные образы богов Эпикура с шарообразным мировым Богом Зенона, то найдем весьма поучительным, что, согласно Питчману, «финикийцы не связывают главенство фантазии со способностью к абстрагирующему мышлению, а потому и не представляют себе богов — подобно грекам, радующимся форме, — как человечески чувствующие существа». И если у финикийцев отдельные родовые божества в радиусе своего

[11] *Koeberle.* Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments. München, 1901. S. 180ff.

влияния всемогущи, в сравнении же друг с другом столь похожи, что все могут считаться проявлениями одного Ваала[12], то тем самым была подготовлена почва для философского учения, которое наряду с одним мировым Богом допускает существование отдельных богов в качестве форм его проявления. Однако никто не собирается утверждать, что лишь с этой точки зрения могла бы быть понята стоическая теология.

Напротив, сам собой напрашивается вопрос. В отличие от Эпикура стоики являются страстными апологетами религии и веры в Провидение. Можно ли вывести это из центрального мотива их мышления, из веры в автаркию самодостаточного, предоставленного самому себе человека?

Мировоззрение древней Стои стоит и падает вместе с силой человека достигать из самого себя, одной лишь собственной ἀρετή, своей жизненной цели. Для этого стоик не нуждается в помощи извне: ни человеческой, ни божественной. Еще того менее Бог необходим ему для потустороннего существования, которое для ощущения древних стоиков вообще ничего не значит, хотя их учение о примате души теоретически вынуждает их к предположению послетелесного бытия. Еще в древности указывали на то, что молитва для стоика является излишней и даже бессмысленной, и если несмотря на это, Клеанф в своем глубоко проникновенном гимне просит Зевса дать людям познание, то здесь лишь становится очевидно, что наряду с рациональными основными линиями системы действуют также и моменты ощущения совершенно иного рода.

[12] Pietchmann, 170 ff.

Стоическая теология поэтому тоже ничего не говорит о личном отношении человека к своему Богу[13]; она лишь желает показать, что божественный Логос властвует надо всем миром и всецело определяет его форму. Если Платон говорит о красоте мира, то он взирает на него с эстетическим восприятием, думая прежде всего о гармонии математических отношений; Аристотель, преисполненный удивления, погружается оком исследователя в строение мельчайших организмов. Вместо этого в Стое мы видим полное энтузиазма изображение, выдержанное в тонах приблизительно следующих: «Господи! Сколь велики и многи дела твои!» И *Песнь песней* всякий раз завершается мыслью: «И все сие ты сотворил ради человека». Это ли по-древнегречески? Для объективно ориентированного, ищущего порядка грека мир есть космос, в котором каждое живое существо имеет свое место с собственной целью бытия. Человек занимает превосходное место, однако он завистлив, говорит Геродот; как справедливый хранитель миропорядка, говорит Эсхил, один из богов следит за тем, чтобы человек не преступил границ сферы. Прометея постигает кара за то, что он приносит людям огонь. И когда чтущий богов Софокл в знаменитом Πολλὰ τὰ δεινά изобра-

[13]Если вспомнить Ветхий Завет, можно было бы именно в этой связи пожелать стоическую теологию признать в качестве противоположности семитической религии; однако Питчман (С. 162), безусловно, с полным правом отказывает торговому народу финикийцев в глубине религиозной жизни: «Их религиозная жизнь вращается вокруг ближайших интересов и целей земного бытия». Это внешне определяется высшими силами, по отношению к которым они «пребывают на позиции трезвого, однако добросовестного расчета».

жает господство человека над миром, то это господство не свалилось на него с небес в качестве дара богов, но оно есть следствие его собственного разумного познания. Лишь Аристотель в довольно своеобразном размышлении о земледелии и скотоводстве (*Pol.*, I, 8) приходит к тому — очевидно, никак не общим сознанием внушенному — результату, что животные и растения существуют для человека. Однако отнюдь не все, и его рациональный вывод весьма далек от позиции Хрисиппа, который спрашивает о цели существования клопов и находит ее в том, что они не дают человеку спать слишком долго. Здесь отсутствует всякий след религиозного восприятия. Это последнее мы обнаруживаем у греков до Зенона лишь в одном месте — в телеологических главах Ксенофонтовых воспоминаний, которые даже после того, как испробованы новейшие, весьма изощренные подходы, продолжают оставаться загадкой и не могут быть объяснены, исходя из греческого духовного развития[14]. Однако уже в первой главе книги Бытия мы слышим, как Бог благословляет людей: «Наполняйте Землю и подчиняйте ее себе и властвуйте над рыбами в море и птицами под небом!» и: «Я дал вам в пищу всякую траву и всякое дерево», а восьмой псалом восхваляет Божий промысел в отношении человека: «Ты даешь ему власть над творением рук Твоих; все полагаешь Ты к ногам его».

[14]Xenophon. *Mem.*, I, 4; IV, 3. *Theiler W.* Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles. Zuerich, 1925; Klimek (*Die Gespräche des Sokrates in Xenophons Memorabilien.* Breslau, 1918) пытался доказать, что именно этот решающий для нас раздел IV, 3, 10 написан под влиянием Aristot. *Polit.*, I 8.

С верой в Провидение для Стои теснейшим образом связывается защита мантики[15]. Конечно, здесь нет ничего неэллинского. Однако вновь нам приходится спросить: «Каким образом именно та философская школа, которая учит о ничтожности внешних вещей и которая вновь и вновь твердит человеку о необходимости обрести независимость от внешних событий, — каким образом именно она приходит к тому, чтобы с такой ревностью отстаивать мантику, хотя ведь (и это ставили ей в упрек еще в древности) именно она убеждена в том, что предупреждение грядущих несчастий — вещь невозможная?» То, что побудило стоиков первыми на греческой почве работать над научным обоснованием мантики, с таким пчелиным трудолюбием и такой некритичностью собирая при этом эмпирические доказательства, должно было представлять собой глубоко и прочно коренящееся в сердце чувство.

Мантика обосновывается стоиками при помощи учения о «Heimarmene»[16], согласно которой все происходящее в мире определяется **одним** законом, все события стоят друг с другом в богоизволенной связи и являются звеньями одного причинного ряда, так что существует логическая возможность того, что, согласно Провидению, две по видимости совершенно диспаратные вещи, такие как полет птицы и грядущая победа, в действительности между собой связаны. Однако здесь мы сталкиваемся с новой, гораздо более важной проблемой.

Ничто так не значимо для Стои, как свобода воли. Она есть тот столп, на который опи-

[15]Мантика — искусство предсказания. — *Примеч. пер.*
[16]То есть о Судьбе (др.-греч.). — *Примеч. ред.*

рается вся стоическая этика, преимущественное право разумного существа. В то время как животное вынужденно следует внешним раздражителям, человек может свободно решать, хочет он позволить пришедшему извне представлению влиять на свою внутреннюю жизнь или нет. Внешний раздражитель в нашем действии есть лишь сопричина (Mitursache), истинная же причина есть то, что я как разумное существо принимаю то или иное решение. Однако вразрез с этим мыслительным рядом идет учение о Судьбе. И стоики не только заявляют, что человек ничего не властен изменить своими решениями в ходе внешних событий, но они также и сами наши волевые решения относят к series causarum[17]. Конечно, моя воля по своей природе свободна. Однако то, какое решение я принимаю в каждом отдельном случае, настолько обусловлено предрасположенностью, наследственностью, воспитанием, что практически для меня не существует возможности поступать как-либо иначе. Даже то, вытяну я сейчас свой мизинец или нет, непреложно диктуется вечно пребывающим причинным рядом.

Нам не приходится задаваться вопросом об объективной ценности такого решения. Однако мы должны признать, что здесь имеет место психологическая проблема. Как получается, что те же самые стоики, которые никак не могут вдоволь накричаться: «Я свободен!», настолько сильно ощущают не только внешние рамки, положенные этой свободе, но и причинную обусловленность самого нашего волевого решения, что в результате для них превращается в обман даже та-

[17] «Причинно-обусловленному» (лат.). — *Примеч. ред.*

кое само собой разумеющееся для естественного человека представление, как: «У меня есть возможность действовать сейчас так или иначе»?

Проблемы, разумеется, не существовало бы, если эта внутренняя связанность нашей воли была бы признана в греческой философии, и Зенону, таким образом, пришлось бы иметь дело с простым фактом. Однако этого нет и следа.

Εἵμαρτο хоть и является греческим словом, которое еще у Гомера имеет за собой долгую историю, но оно не имеет ничего общего со стоическим фатумом. По своему буквальному смыслу оно обозначает ту часть в мировом свершении, что приходится на долю отдельного человека; представление, таким образом, идет от отдельного человека[18]. Он ощущает на фоне своей воли и своего собственного устремления действие некой силы, определяющей его судьбу извне. Основывается ли это вторжение на какой-либо более широкой причинной взаимосвязи, поначалу мало его интересует. Он воспринимает его как ограничение своей свободы, как гнет; и старые женщины, движимые состраданием к чужой боли или желая утешить, могут сказать: τὴν εἱμαρμένην οὐδ᾿ ἂν εἷς ἐκφύγοι[19] (Платон. *Горгий*, 512e). Однако внутреннего человека это никак не касается. Тот же самый Этеокл, который у Эсхила определенно исповедует принцип: οὐ γάρ τι μᾶλλον μὴ φύγῃς τὸ μόρσιμον[20] (*Семеро против Фив*, 281; 264)[21], как свободный че-

[18]В полной мере прочувствовано еще Платоном (*Rep.*, 619c; *Leg.*, 873C).

[19]«Никто не избежал судьбы». — *Примеч. ред.*

[20]«Тщетны вопли дикие, не спасут от рока неминучего» (*Эсхил.* Трагедии / Пер. В. Иванова. М., 1989. С. 61).

[21]Равнозначно: θεῶν διδόντων οὐκ ἂν ἐκφύγοις κακά (719).

ловек и хозяин своего решения добровольно уходит из жизни. Внутренняя жизнь никак не ограничивается посредством Судьбы; скорее, то и другое представляют собой комплиментарные представления, кои лишь в своем взаимопроникновении делают жизнь понятнее. Этому убедительно учит трагедия. Конечно, Антигона следует своему Daimony; однако если бы Софокл не воспринял ее решение как совершенно свободный выбор между двумя возможностями, его драма никогда не возникла бы. Поэтому также и Мойра для Эсхила столь эластична, что отвести ее действие в *Прометее* удается не только Зевсу. Также и Лаий не является жертвой слепого фатума: он следовал неосознанным устремлениям своего любимого Я, которые и соблазнили его презреть остережения Аполлона, и тем самым «он сам зачал свою судьбу, отцеубийцу Эдипа»[22].

Конечно, грек заведомо склонен к тому, чтобы представлять себе мир как хорошо упорядоченное целое, и его стремление к обобщению весьма рано расширило понятие Мойры. Например, у такого мыслителя, как Гераклит, Судьба может превратиться в имманентный закон всякого свершения[23]. Демокрит развивает ее в закон природы. Однако для греков характерно то, что они не включают в сферу действия этого природного закона также и душевную жизнь человека. Платон использует имя Heimarmene для обозначения имманентной справедливости мирового хода (*Leg.*, 904с). Однако когда человек в потустороннем из-

[22] *Семеро против Фив.*, 750: κρατηθεὶς δ'ἐκ φίλων ἀβουλιᾶν ἐγείνατο μὲν μόρον αὑτῷ, πατροκτόνον Οἰδιπόδαν.

[23] Правда, употреблял ли он где-либо этот термин, точно не известно.

бирает себе новую жизнь, именно он сам определяет свой жребий (*Государство*, 617). Аристотелю известны проблемы воспитания, наследственности, ответственности; однако и он не помышляет о том, чтобы сделать из причинности происходящего последние выводы для нашего волевого решения; и если Эпикур восстает против нового стоического понятия Heimarmene, отвергая его как абсурдное и несовместимое с личным сознанием свободы, то это всецело есть действие греческого восприятия (*Ep.*, 3, 133).

Таким образом, когда Зенон распространяет строгое понятие природного закона на внутреннего человека, это представляется чем-то совершенно новым на греческой почве. Он был глубоко захвачен греческой мыслью о свободном человеке, который сам является кузнецом своей судьбы. Однако при этом, очевидно, не смог избавиться от чего-то иного, что он носил в своем сердце, — от чувства привязанности к высшей силе, каковая не только внешним образом есть наша судьба, но также и определяет собой всю нашу внутреннюю жизнь.

И здесь мы, пожалуй, можем вспомнить о том, что не только в новые времена самое крайнее выражение фатализма принадлежит арабам-семитам, но и в древности семитическая астрология образует отнюдь не случайный союз именно с учением Стои о Heimarmene. Согласно Цицерону (*De fato*, 15)[24], Хрисипп в своих исследованиях об εἱμαρμένη определенно ссылался на халдейскую астрологию и стремился дать ей логическое обоснование. Астрология была известна еще во вре-

[24] *Stoic. fr.*, II, 954.

мя Евдоксия, и если последний не желал верить гороскопу (Cic. *Div.*, II, 87), то Теофраст восхищался халдеями, которые наряду с прочим предсказывали жизнь и смерть отдельного человека, не ограничиваясь предметами общими[25]. В какой мере халдеи обладали теоретической основой для своей астрологии, нам не известно. Во всяком случае, предпосылкой являлось то, что все события происходят сообразно с необходимостью, регулирующей также и будущее, и это мироощущение свойственно также и Зенону.

То, что для вавилонян звезды не только возвещали будущее, но и оказывали изначальное, причинное влияние на все события на земле, что таким образом небесное и земное находились для них в постоянном взаимодействии, является, пожалуй, почти бесспорным и находит определенные подтверждения у Панэция (в Cic. *Div.*, II, 89) и Филона (Stoic. fr., II, 532). То же самое воззрение мы вновь находим в стоическом учении о συμπάθεια τῶν ὅλων — взаимодействии даже самых удаленных вещей, кое имеет решающее значение для их учения о Heimarmene и мантики.

Отдельные черты, которые мы рассмотрели, внутренне вполне смыкаются. Глашатай греческого евангелия о силе и свободе человека одновременно носит в своем сердце неистребимое созна-

[25] Прокл. *Комментарий на Тимей*, 41A (III, 151, 1D): θαυμασιωτάτην εἶαί φησιν ὁΘ. ἐν τοῖς κατ' αὐτὸν χρόνοις τὴν τῶν Χαλδαίων περὶ ταῦτα θεωρίαν, τά τε ἄλλα προλέγουσαν καὶ τοὺς Βίους ἑκάστων καὶ τοὺς θανάτους, καὶ οὐ τὰ κοινὰ μόνον... πάντα δ' οὖν αὐτοὺς καὶ τὰ ἴδια καὶ τὰ κοινὰ προγινώσκειν («Самое удивительное, — говорит Геродот, — что халдеи одновременно и это видят, и то прорицают, и жизнь каждого, и смерть; и не только общее, но все — и частное, и общее — провидят»).

ние высшей силы, с абсолютной закономерностью определяющей ход мировых событий и регулирующей все во благо, однако тем самым одновременно сковывающей и ограничивающей волю человека. И это сознание мы теперь имеем полное право рассматривать как наследство, доставшееся Зенону от его родины.

О стоической этике я выскажусь кратко. Характерной здесь является та грубость, с которой она регулирует жизнь разумного существа с точки зрения одной цели. Все, что не ведет к ней прямо, представляется безразличным; лишь добродетель есть благо, и лишь порок есть зло. Лишь то деяние имеет ценность, кое совершается из полного нравственного сознания, все же остальные имеют принципиальный изъян, ἁμαρτήματα. Поэтому существует лишь два класса людей: существа, которые поступают исходя из абсолютно совершенного умонастроения, и потому — во всем верно, и глупцы, лишенные духовно-нравственного здоровья и не способные ни на какое действительно нравственное деяние.

Греки всегда воспринимали эту грубость как чуждый элемент. Правда, Платон однажды в сердцах столь же грубо заявил «или — или» в *Горгии*; однако при всей нравственной строгости он вскоре отошел от этого настроения и развил в *Филебе* этическую программу, которая с ее стремлением к мере, пропорциям и гармонии, напротив, коренится в общеэллинском восприятии. Для семитов, согласно Куку (Cook), характерно: «There are no half-tones, nothing between love and hate»[26] (это относится также и к искусству); и это пусть и

[26] «Никаких полутонов, нет ничего между любовью и ненавистью» (англ.). — *Примеч. ред.*

совершенно точно не позаимствовано у Стои, однако внутренне сродни ей, когда Павел заявляет (Рим. 14, 23): πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμάρτημα[27], — в то время как Климент сознательно усваивает стоическую мысль также и на уровне терминологии (*Strom.*, VI, 111): πᾶσα πρᾶξις γνωστικοῦ κατόρθωμα[28]. Когда же Зенон в отношении практической жизни все же делает некоторые уступки, то здесь в голову приходит мысль о том, что он хоть и является семитом, однако принадлежит к торговому народу финикийцев.

Но один пункт нуждается здесь в более подробном рассмотрении. В качестве отличительной особенности греческой этики охотно рассматривают эвдемонизм — слово, которое лишь благодаря Канту было помещено в центр этических разъяснений и с этого момента имеет несколько дурной привкус. Как вообще обстоит дело с этим понятием? Для грека исходным пунктом является не категорический императив, не «ты должен», но — «ты можешь». Основоположное восприятие греческой этики гласит: «Всякому живому существу следует лишь в полной мере развить присущую ему изначальную предрасположенность, и тогда оно достигнет вершины своей способности, своей ἀρετή, а тем самым — и наилучшего возможного состояния. Также и человеку нужно лишь, следуя своему Daimony, в качестве отдельного существа либо в сообществе, до конца развить свою духовную природу, и он достигнет определенной ему жизненной цели, обладая ἀρετή[29], а тем самым — и наилучшим состоянием, и представляя

[27] «Всё, что не из веры, — грех». — *Примеч. ред.*
[28] «Всякое действие гностика праведно». — *Примеч. ред.*
[29] «Доблестью, добродетелью» (греч.). — *Примеч. ред.*

собой εὐδαίμων[30]». Здесь заложен источник оптимизма, которого одного было бы вполне достаточно, чтобы положить конец разговорам о пессимизме как главной характерной черте греческой природы.

Также и Стоя полна этого оптимизма, и ее движущая сила покоится именно на следующей мысли: «Человек как разумное существо предрасположен и предопределен к эвдемонии; ему достаточно лишь **желать**, и тогда он **может** быть совершенным и достигать блаженства». Однако с этой мыслью в ней странным образом пересекается иной мыслительный ряд. То, что она таким образом возвещает как благую весть, есть идеал, который у первых людей, вероятно, мог быть также и действительностью. Сегодня человек, правда, также рождается как разумное существо, однако он от материнского лона подвержен множеству вредных воздействий, и когда его разум приблизительно к четырнадцати годам достигает полного развития, он, конечно же, не обременен первородным грехом, однако, во всяком случае, не обладает здоровым и чистым, сообразно природе, разумом. Однако и ныне человек, безусловно (этого твердо и со всей определенностью придерживается Стоя), все еще сохраняет способность к добру. Но под этим разумеется лишь способность достичь цели жизни, стать добрым. Способности поступать хорошо уже сейчас, в данном конкретном случае, у него нет. Ее он достигает лишь тогда, когда путем энергичного самовоспитания освобождает свой Логос от вредных влияний и приводит к изначальной чистоте его сущно-

[30] Счастье; букв.: «благодемонию». — *Примеч. ред.*

сти. Однако это — состояние, коего огромная человеческая масса никогда не достигает и которое, по меньшей мере — для нормального человека, лежит в области идеального будущего. Покуда он все еще пребывает in statu stultitiae[31], постулат «ты можешь» практически для него не действует. Ведь он не имеет знания о благе, которое является безусловной предпосылкой для совершения поистине нравственного деяния.

Тем не менее также и его жизнь естественным образом подлежит ценностным определениям, а его действия не предоставлены субъективному произволению, но либо являются объективно сообразными, адекватными, καθήκοντα, либо нет. Однако где же здесь задан нравственный масштаб? И кто покажет обычному человеку, что именно есть καθῆκον? Он не может просто положиться на собственный внутренний голос, ибо его Логос имеет вредные примеси, он не знает блага и не видит его. Так что здесь должна вступить в дело иная инстанция: разум как таковой, который — независимо от отдельного — в вечной чистоте образует всеединство (das All) как космический принцип, властвует над ним и одновременно предписывает в качестве нравственного закона то, как отдельному человеку следует поступать, а как — нет. Логос есть одновременно νόμος, προστάτης τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν, προστακτικὸς μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον[32] (*SVF*, III, 314). Даже совершенное деяние мудрого определяется Стоей прямо-таки как «заповедь За-

[31] «Дураком» (лат.). — *Примеч. ред.*

[32] «Закон, критерий прекрасного и безобразного, мерило того, что следует делать, запрет того, что делать не должно». — *Примеч. ред.*

кона», ὁμοῦ πρόσταγμα (*SVF*, III, 520). У мудрого заповедь нравственного закона совпадает с тем, к чему в каждом конкретном случае ведет из себя самой также и природа индивидуума. В деяниях обычного человека лишь соответствие закону разума превращает их в καθήκοντα. И масштаб для ценностного определения задает не то, на что человек **способен** по своей испорченной природе, но лишь то, к чему он **обязан** в соответствии с нравственным законом.

Конечно, не забыт при этом также и другой момент, т. е. развитие собственной природы в разумном хотении, и весьма любопытно понаблюдать взаимную игру этих моментов. Панэций, в котором всегда и везде говорит чисто греческое восприятие, видит даже сущность καθῆκον как деяния, сообразного природе, — в развитии нашей отдельной личности, и таким образом под это понятие для него подпадает, например, и то, что сенатор не бегает по улице бегом, а взрослый человек не увлекается детскими играми. Однако и для Панэция развитие собственной личности становится нравственным в конечном итоге лишь благодаря тому, что оно совершается в соответствии с требованиями нравственного закона. И в особенности там, где речь идет об отношениях к другим людям, в καθῆκον, officium, действительно содержится то понятие, которое мы прежде всего в нем усматриваем: понятие нравственного веления, которому нам надлежит следовать в противовес нашему индивидуальному желанию, — понятие долга.

Этим понятием долга, однако, Зенон ввел в этику элемент, который внеположен греческой линии развития. Естественно, и грекам с давних времен знакомо действие согласно заповеди, согласно законам — как писаным, так и неписаным. До-

вольно часто мы слышим также, как тот или иной бог дает предписания о том, что надлежит делать. Однако люди при этом более или менее отчетливо ощущают, что бог лишь возвещает нечто, что и без него дано в самом миропорядке. Какой-нибудь Зевс, пытающийся создать нравственность посредством декалога, был бы для них немыслим. Глубоко в греческом восприятии обосновано то, что философская этика исходит из естественной возможности и хотения человека, а не из закона, стоящего над ним. «Ты должен» Зенон принес из семитского элемента; однако в то время как там оно означало послушание Богу и религиозное выстроение этики, Зенон — под влиянием философии — переплавил его, превратив в подчинение нравственному закону, в понятие долга.

Следовательно, стоическая этика также дает нам свидетельство того, что наряду с греческой верой в автаркию человека, внутри самого себя несущего закон своего развития, своего действия, в Зеноне живет ощущение высшей силы, властвующей над жизнью человека и могущей решающим образом воздействовать на нее.

Стоит лишь единожды обратить внимание на присутствие семитского элемента в стоицизме, как тут же вырастают в своем значении и некоторые иные моменты: талмудическая казуистика, любовь к дефинициям и установкам, склонность к овладению предметами путем абстрактных дедукций, грубая резкость, с которой Зенон требует подавления аффектов и достижения апатии — все это сразу же было отвергнуто греками как неумеренность, тогда как позднее сирийские монахи сделали указанные положения своим палладиумом. Однако это уже несущественно на фоне того, что мы увидели ранее.

Зенон не является оригинальным философом, выстраивающим свою систему исходя из одной-единственной собственной мысли: например, из какого-нибудь cogito ergo sum или ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν[33]. Но то, как он берет эти различные элементы и связывает их воедино, диктуется отнюдь не произволом. Зенон — символический представитель эллинизма, но он носит в своей груди две души. На греческой почве он стал философом, однако не отказывается от ощущаемого им самим наследия своей родины, и заслуживает признания то, как из этих двух элементов Зенон созидает единство. Его глубоко личным философским достижением является то, что семитское восприятие он ставит на службу чисто греческим мыслям об автаркии человека и о разуме, правящем как в индивидууме, так и в мировом целом; и если он создал исходя из этого философское понятие долга, то это было поистине деянием огромного духовно-исторического значения.

Мировоззрение Зенона представляет собой звено в большом споре между Востоком и Западом. В раннюю эпоху греки жадно хватаются за полноту эмпирического материала, которую предоставляет им древняя культура Востока, и овладевают ею, с тем чтобы с ее помощью, однако всецело из собственного духа произвести науку и философию. Также и Стоя в своем основании есть всецело греческое явление: ведь она — философия; однако с Востока приходит уже не только внешний материал, но и новое восприятие, внутренне ее преобразующее: эллинская философия становится эллинистической. У Панэция (я уже

[33] «Исследуй себя» (греч.). — *Примеч. ред.*

не имею времени выводить этого; однако это было бы испытанием для всей моей концепции на конкретном примере) еще раз происходит восстание чисто греческого мировосприятия, которое отторгает от себя чужеродное.

В Посейдонии дух греческой науки — даже внутри самой Стои — впервые обретает такую жизненную силу, что охватывает своим пониманием все области. Но здесь одновременно с полной силой происходит вторжение новой, нахлынувшей с Востока волны индивидуальной религиозной жизни; и когда теперь мир ощутил усталость и утратил силу нравственного сознания, он обратился преимущественно к религиям, которые вообще ничего не желали слышать о «ты можешь» и связывали с «ты должен» утешительную надежду на прощение грехов и искупление. Здесь наступил конец эпохи Стои.

Однако ее всемирно-историческое значение тем самым не исчезло. Нравственная серьезность Стои, ее вера в примат разума, правящего в мире и — наряду с прочим — определяющего также и наше собственное Я, и прежде всего понятие долга, продолжали завоевывать для нее все новых и новых сторонников. Если вспомнить сейчас о старом Фрице, то для нас, филологов, может быть весьма болезненной мысль о том, что понятие долга, которое сделало его стоиком, является не эллинским, а лишь эллинистическим. Однако равным образом как филологам нам нужно будет признать: греческий дух, и в особенности дух Афин, погиб оттого, что превысил свое понятие свободы, и оттого, что в нем полностью отсутствовало строгое понятие долга.

Иоганнес Лейпольдт[1]

Греческая философия и раннехристианская аскеза

I

Христианская аскеза дала наиболее густую поросль на Востоке, в Египте и Сирии, однако ее произрастание берет свое начало не от восточного семени[2].

К востоку от Средиземного моря, если не доходить до самой Индии, мы не встретим ни отшельников, ни монахов. Можно найти соблюдение множества культовых предписаний чистоты: например, общение полов признается нечистым и является препятствием для входа в святилище. Но такой запрет действует, как правило, лишь на определенное время. Издалека, вероятно, может создаться впечатление, что здесь мы имеем дело с аскетической практикой. Однако за всем этим не стоит никакого мировоззрения. Мы не слышим ничего о том, что духу надлежит победить плоть.

[1]Перевод сделан по изданию: *Leipoldt I.* Griechische Philosophie und frühchristliche Askese. Berlin, 1962.

[2]Hermann Strathmann. *Geschichte der fruechristlichen Askese*, I, 1914; Richard Reitzenstein. *Historia monarchorum und Historia Lausiaca: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, XXIV, 1916; Karl Heussi. *Der Ursprung des Moenchtums*, 1936; Hans Lietzmann. *Geschichte der alten Kirche*, IV, 1944, S. 117 ff.

Также и греческая религия поначалу обходится без аскезы.

II

Однако слово «аскеза» (упражнение) происходит из Греции. Мы находим его в особом смысле сперва у философа Демокрита, в пятом столетии. Он произносит слова, позднее повторявшиеся в самых разных редакциях (также и христианами): «Большое количество людей обретают добродетель путем упражнения, а не благодаря врожденной склонности»[3]. В четвертом столетии такое словоупотребление принимает, например, Аристотель: «Известный навык и упражнение в добродетели можно обрести, живя совместно с добрыми людьми». (При этом он с полным правом ссылается на Феогниста, поэта шестого столетия, у которого, правда, мы не встретим слова «упражнение»[4].) Также и современник Аристотеля Диоген, прозванный «собакой», говорит об истинной аскезе, что в образе жизни киника в особенной мере важна привычка[5]. Но этому мнению вторит и более умеренный стоик. Музоний не удовлетворяется тем, чтобы лишь знать о благе: он упражняется в совершении блага; так и врач, наряду с познанием, не может пренебречь и упражнением. Упражнение, по его словам, тем более необходимо, что души людей «испорчены заранее (т. е. заведомо)». Так что необходимо приучить тело переносить холод, жару, жажду, голод и жесткое ло-

[3] *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. II, 1912, S. 109. Nr. 242; ср.: Protagoras, там же, ст. 229, Nr. 3; Friedrich Pfister: Festgabe für Adolf Deismann, 1927, S. 76 ff.; Ernst Bickel: Antike und Christentum, Ergaenzungsband, I, 1939, S. 59 ff.

[4] *Никомахова этика*, X, 9, 7, 1170a 11; Theognis, 35 (E. Diel. *Anthologie lyrica Graeca*, I, 1936, 2, S. 60).

[5] Диоген Лаэртский, VI, 70f.

же; душа же должна научиться не бежать того, что лишь **по видимости** является злом[6]. Современник Музония Аполлоний Тианский особо подчеркивает одно правило: «Если будет жарко и тебе захочется пить, сделай глоток прохладной воды и выплюнь ее обратно, но не говори об этом никому»[7]: этот мыслитель заботится о том, чтобы никто не «упражнялся» из суетных побуждений (ср.: Матф. 6, 16.)

Во всех изречениях ощущается действие мировоззрения, зачастую определяемого поверхностным и односторонним взглядом на платоновское нравственное учение (все материальное, чувственное есть небытие). К этому присовокупляется распространенное желание воспитывать самого себя, стремление быть готовым ко всему, что может однажды случиться, и сохранить безусловную верность своей цели[8]. В различных кругах для этого употребляются различные средства. Раввины возводят «ограду вокруг Закона»: они окружают письменную Тору устными преданиями[9]. Люди из Кумрана читают или поют хвалебные и благодарственные песни для утверждения в вере[10]. Точку вершины в искусстве душеводительства позднее ознаменуют собой духовные упражнения Игнатия Лойолы.

Я хочу проиллюстрировать на отдельном примере жизнеощущение такого аскета. Порфирий

[6]S. 22ff. Hense. Ср.: Эпиктет, III, 12, 7: «Я склонен к сладострастию, но я буду склонять себя в противоположную сторону, и даже до преувеличения, ради упражнения».

[7]У Эпиктета III, 12, 17.

[8]Paul Rabbow. *Seelenfürung*, 1954.

[9]Aboth, I, I.

[10]*Bardtke H.* Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Die Sekte von Qumran. 1958. S. 135.

описывает жизнь своего учителя Плотина (ум. 270). Он начинает так: «Плотин, философ нашего времени, был подобен мужу, стыдящемуся своего пребывания во плоти. Так, он никогда не хотел рассказывать о своей семье, о своих родителях или о своей родине. Он считал недостойным позировать живописцу или скульптору; он даже сказал Амелию, который попросил его позволить сделать его изображение: "Разве не достаточно того, что нам приходится носить тело, которым природа обременила нас?" Он никому не говорил месяца, в котором родился, не сообщал также и дня своего рождения; он не хотел, чтобы кто-либо приносил жертвы в день его рождения или устраивал пиршество, несмотря на то что сам приносил жертвы в традиционно празднуемые дни рождения Платона и Сократа и приглашал гостей на трапезу». Пусть не подумают, что речь здесь идет о личных странностях ведущего мыслителя. В Деяниях Иоанна, которые, безусловно, несколько старше, чем свидетельство Порфирия, апостол Иоанн открывает, что с него тайно был написан портрет. Он ужасается: произведение передает лишь «образ его плоти»: «Ты написал мертвое изображение мертвеца»[11]. Выражение еще более острое, чем у Порфирия; но оно принадлежит человеку, который пишет κοινή.

III

Это было сказано в качестве введения. Если же мы вглядимся поближе, то увидим некоторые вещи, появившиеся в греческом мышлении задолго до того, как в позднейшей христианской традиции аскеза появилась.

[11] Johannes-Akten 28f.

Прежде всего, добровольная **бедность.** Еще о Демокрите рассказывают, что он отрекся от богатства, так как оно было ему помехой[12]. Обычным правилом это становится у киников. Антисфен и Диоген бедны от рождения. Однако Кратет и его супруга Гиппархия добровольно раздают свое богатство[13]. Мы узнаем из рукописи Лукиана о Перегрине, насколько употребительной становится такая практика (14f.) и как это обычно происходит. Перегрин дарит свое огромное состояние стоимостью в четырнадцать талантов своему бедному городу. Когда он сообщает о своем намерении, жители разражаются восторженными возгласами: «Он философ! Он друг Отечества! Он последователь Диогена и Кратета!» (Такими возгласами в богослужении чествуют божество: «Он Зевс Сарапис!») Подобные случаи засвидетельствованы еще у неоплатоников. Порфирий рассказывает об ученике Плотина Рогациане, римском сенаторе: «Он настолько отвратился от этой жизни, что отказался от всего своего имущества, отпустил всех рабов, а также сложил с себя все титулы и полномочия»[14].

В особенности для киников насущен и животрепещущ следующий вопрос: чем будет жить тот, кто все раздаст? Вопрос потому имеет серьезное значение, что философ зачастую не имеет профессии, приносящей доход; он ощущает себя как посланец Зевса к людям с целью поучать их и служить им примером. В таких обстоятельствах подчас не остается ничего иного, как **просить милостыню.** Диоген, по-видимому, является первым,

[12] Сенека. *Беседы*, I, 6, 2.
[13] *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. II, I, 1889, S. 317.
[14] *Жизнь Плотина*, 7.

кто ступает на этот путь. Однако то, чем он занят, не есть скромное ожидание на краю улицы: это не просто αἰτεῖν, но ἀπαιτεῖν; киник **требует** того, что ему причитается. Еще Антисфен говорит: «Мудрый ни в чем и ни в ком не нуждается, ибо все, что принадлежит другим, принадлежит ему»[15]. Эти слова становятся понятны, если принять во внимание следующее заключение Диогена: «Все принадлежит богам; мудрецы — друзья богов; а у друзей все общее; стало быть, все принадлежит мудрецам»[16]. Также и для Эпиктета прошение подаяния есть обязательная черта подлинного киника[17].

Есть и другие пути для того, чтобы совладать с повседневными тяготами. Позднейшие пифагорейцы живут, где это представляется возможным, в **общинном владении собственностью**. Изображение Ямвлиха относится к отношениям гораздо более ранним, однако продолжавшим существовать в его дни. Еще позднее среди учеников Пифагора возникает круг, члены которого ведут совместную жизнь как κοινόβιοι; по-видимому, имущество участников складывается воедино;

[15] Диоген Лаэртский, VI, 11.

[16] Диоген Лаэртский, VI, 37 и 72; ср. 49 (здесь о Диогене говорится как о первом просящем милостыню кинике).

[17] III, 20, 10; ср.: Лукиан. *Киники*, 2. — Киника никак нельзя сравнить, например, с просящими подаяние жрецами сирийской богини. Разница отчетливо видна, например, в том, что киник по возможности меньше хочет иметь дела с деньгами. Диоген называет алчность матерью всех бед (Диоген Лаэртский, VI, 50), несколько мягче выражается Метрокл (*Там же*, VI, 95). Киник Моним является рабом менялы. Чтобы избавиться от этой работы, он разыгрывает сумасшествие и перемешивает на меняльном столе всю мелочь и серебро (Диоген Лаэртский, VI, 82).

здесь самым строгим образом действует известный принцип: то, чем владеют друзья, считается совместным имуществом. Пинтий и Дамон представляются нам как раз такими пифагорейцами; они ведут совместную жизнь и владеют всем сообща; Пинтий, как старший, берет на себя большую часть управления хозяйством. Пифагорейцы в этом отношении даже к чужим единоверцам готовы относиться как к друзьям: для них лишь важно, чтобы незнакомец каким-либо образом доказал, что он пифагореец. Судя по всему, речь здесь вряд ли идет об отдельных явлениях, но скорее об общине, собирающей сторонников во многих местах. Существование такой формы жизни мы можем подтвердить и проиллюстрировать — с помощью замечания Диогена Лаэртского (X, II) — еще для эпохи Эпикура (ум. 271/270). Такой образ жизни, однако, можно с успехом вести лишь в том случае, если в общине достаточно состоятельных членов.

Если же обстоятельства не таковы, то и философ также склоняется к тому, чтобы обрести профессию. Поступать так рекомендует Музоний. Многие соглашаются на тяжелую работу ради неуемной любви, ради стяжания или славы; однако гораздо лучше взять на себя труд ради добродетели. Лучше терпеть лишения для обуздания своей страсти, чем для завоевания чужой женщины. Что касается вида работы, то Музоний признает, что не всякая профессия равно благоприятна для философа. Он рекомендует земледелие, даже если философ не имеет собственного земельного надела, и в особенности пастушество: оно предоставляет созерцательному достаточно времени для раздумий. Также вполне согласно с природой, если человек живет от плодов матери-зем-

ли. Музоний питает предубеждение против жизни в городе[18].

Такие жизненные формы предполагают отсутствие каких-либо особых притязаний. Действительно, внутренняя свобода человека в тем большей степени находится под угрозой, чем более он попадает в зависимость от внешних вещей. И цели стать наравне с богами, скорее всего, достигнет тот, кто ничего для себя не желает. Со времен Еврипида в народе популярна мысль о том, что боги не имеют потребностей. Взбешенный Геракл у поэта говорит: «Бог, если он действительно Бог, не нуждается ни в какой вещи» (1345f.). Диоген рассуждает так: «Богам дано не нуждаться ни в чем, а мужам, достигшим сходства с богами, — довольствоваться немногим»[19]. Лукиан передает эту мысль следующим образом: «Дети нуждаются в большем, чем взрослые, женщины в большем, чем мужчины, больные в большем, чем здоровые; таким образом, каждый несовершенный нуждается в большем, чем тот, кто достиг известного совершенства»[20]. Известно, какую жизнь ведет Диоген. У него нет постоянного дома, он «жи-

[18] S. 28 и 57 Hense; ср. до этого Антисфен и Цицерон об обязанностях (I, 42, 151): omnium rerum, ex quibus aliquid adquiritur, nihil est agrikultura melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil homine, nihil libero dignius (следует ссылка на Катона Старшего).

[19] Диоген Лаэртский, VI, 105. Возможно, Диоген выступает (как в VI 39) против магического восприятия посвящения в мистерии: обожествление, по его мнению, достигается лишь нравственным путем.

[20] Лукиан. *Киники*, 12ff. — Рассказ Лукиана в этом случае правдив; тихая ирония заключена лишь в перечисленных сопоставлениях. Правда, не учтено здесь то, что от ребенка подчас можно узнать, без чего можно обойтись в жизни (Диоген Лаэртский, VI, 37).

вет» там, где представится возможность[21]. Соответствующим образом он воспитывает своих учеников. Он делает из них людей, которые не носят украшений, нижней одежды, сандалий. Они должны довольствоваться простой пищей и пить воду[22]. У Эпиктета истинный киник заявляет: «У меня нет ни дома, ни родины, ни имущества, ни рабов; я сплю на земле; у меня нет ни жены, ни детей, ни крова; у меня есть только земля, небо и один единственный поношенный плащ». Однако этот киник так же хорошо, как и Диоген, знает, ради чего он берет на себя тяготы такой жизни. Он продолжает: «Но разве мне чего-нибудь не хватает? Разве я не поднялся над горестями и страхом? Разве я не свободен? Видел ли ктонибудь из вас, чтобы я не достиг цели моих желаний? Или подпал под власть того, что ненавижу? Чтобы я когда-нибудь сетовал на Бога или какого-либо человека? Чтобы я жаловался на кого-нибудь? Видел ли кто-нибудь из вас угрюмое выражение на моем лице? Как я обхожусь с теми, кого вы боитесь и кем восторгаетесь? Не как с рабами ли? Кто, взглянув на меня, не подумает, что видит своего царя и господина?»[23]

Сходным с киниками образом мыслит также и Стоя; здесь всего лишь отказываются от преувеличений и выхода за разумные пределы. Востор-

[21] Диоген Лаэртский, VI, 23; ср. 34.

[22] Диоген Лаэртский, VI, 31; ср.: Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе*, I, 6,2.

[23] Эпиктет, III, 22, 47 ff (ср.: Диоген Лаэртский, VI, 38 и Сумасбродную историю Аилиана, III, 29); далее Эпиктет, IV, 8, 31; II, 23; Марк Аврелий, IV, 30. — Киников второго столетия правдиво изображает Лукиан: *Продажа философа*, 9f. О киниках четвертого столетия ср.: *Bidez J.* Julian der Abtruennige. 1945, 260ff; ср.: Мф. 8, 20; Лк. 9, 58.

женное изображение истинного киника, которое я привел, мы читаем у стоика Эпиктета. И у учителя Эпиктета, Музония, мы находим подробные беседы о простоте. Одежда должна защищать тело, но не изнеживать его. Следует иметь лишь одну нижнюю одежду или один лишь плащ, и лучше совсем отказаться от сандалий. Также и наши жилища должны быть просты[24]. Особое внимание Музоний уделяет пище: «Начало и основа здорового образа мысли есть соблюдение умеренности в пище и питье. Правильная пища происходит от земли или, как молоко, от животных, которых не нужно сперва убивать, чтобы они приносили пользу человеку; употребление в пищу мяса животных лишь мешает человеку мыслить. В таких обстоятельствах поваренные книги становятся не нужны. Никто не должен есть лучше, чем раб, даже если он болен; это изречение Зенона передают из уст в уста. Точно так же и слова Сократа о том, что большинство людей живут, чтобы есть, он же ест, чтобы жить[25]. Для Музония даже само изгнание не есть зло (он говорит исходя из своего собственного опыта). Изгнание не отлучает от воды, земли, воздуха и солнца, также не может отлучить от звезд и общения с людьми. «Разве не есть мир — общая родина всех людей, как предполагал Сократ?»[26]

Греки не будут греками, если при всей простоте жизни не будут строги и педантичны в со-

[24]Музоний, 105; 109 ff. Hense.

[25]S. 94 ff. Hense (ср.: *Воспоминания* Ксенофонта, I, 5, 4). Орфика, связанная с Пифагором, избегает употребления мяса: Аристофан. *Лягушки*, 1032; Платон. *Законы*, VI, 782 и т. д.

[26]S. 41ff. Hense (изгнание Музония Tac. ann., XV, 71). Иначе настроен Павел (I Кор. 4, 1).

блюдении чистоты. В этом отношении также и киники не часто отступают от обычая. Диоген посещает баню и сетует, видя, что остался грязным: «А где мыться тем, кто помылся здесь?»[27] Эпиктет держит пространную речь об обязанностях чистоты[28]. Из его слов, правда, можно заключить, что существует некоторое количество киников или стоиков, считающие нечистоплотность существенной чертой философа: даже и Сократ, дескать, нечасто посещал купальню. Действительно, мы слышим о Перегрине, что он «умастил» свое лицо глиной, так что, возможно, это не является злонамеренным искажением Лукиана[29]. Эпиктет говорит, обращаясь к таким: «Иди в пустыню, где ты заслуживаешь жить, или живи один и сам обоняй свой скверный запах!» Диоген даже умащивает свои стопы; он предпочитает умащивать именно их, поскольку благовоние восходит вверх, так что нос может иметь удовольствие от обоняния[30].

Требование простоты распространяется и на духовную область. Необходимо избегать ненужных слов. Пифагорейцы, воспитывая своих учеников, сперва призывают их умолкнуть. Сам Диоген говорит мало; из его уст исходит множество кратких изречений[31]. Молчание во многих смыслах есть признак сущности высшего божества. Не стремится ли философ и здесь подражать своему божественному прообразу?

[27] Диоген Лаэртский VI, 47; ср. 40.

[28] Эпиктет, IV, 11, 9 ff.; ср. III, 22, 87 ff.

[29] Лукиан о смерти Перегрина, 17; ср. также 15; Афиней, IV, 56, 163e; также 52, 161d.

[30] Диоген Лаэртский, VI, 39; ср.: Эпиктет, III, 22, 88.

[31] Диоген Лаэртский, VI, 26 и 31. О Пифагоре: напр., Диоген Лаэртский, VIII, 10.

Мы видим, что для множества представителей греческой мысли возникает приблизительно одна форма жизни. Однако сходство заканчивается, если мы зададимся вопросом о том, что думают философы о **семье, браке и ребенке**.

В кругу последователей Пифагора внебрачные половые отношения заклеймлены проклятием, а брак считается священным; свидетельство Теано указывает в этом направлении[32]. Однако Аполлоний Тианский, хотя и чтит Афродиту, чтобы не впасть в ошибку Ипполита, но сам тем не менее не женится[33]. Он уклоняется от ответа на принципиальный вопрос, возможно, в стремлении, которое отмечалось за ним и в иных случаях, избрать некий срединный путь.

В кинизме мы видим склонность презирать семейные узы и разрешать их: справедливого следует ценить выше, чем родственника[34]. Так, Антисфен испытывает сомнение по поводу брака: «Если ты возьмешь в жены красивую женщину, ты будешь делить ее с другими; если возьмешь безобразную, будешь иметь в доме Эринию (духа-мучителя)»[35]. При этом он отнюдь не настаивает на более низком достоинстве женщины: «Мужчина и женщина равны в добродетели»[36]. Диоген в духе Антисфена отрицает брак и требует, чтобы

[32] Диоген Лаэртский, VIII; ср.: Филострат. *Жизнь Аполлония*, I, 13. Согласно Клименту Александрийскому, поздние пифагорейцы серьезно занимаются вопросом о том, следует ли полностью отказаться от брака или допустить половое общение для рождения детей. *Строматы*, III, 3, 24 I (II ст. 206 St.).

[33] Филострат, I, 13 и VI, 3.

[34] Диоген Лаэртский, VI, 12.

[35] Там же, VI, 3.

[36] Там же, VI, 12.

женщины (и дети) были общими для всех; каждый должен иметь общение с той женщиной, которая ему понравится и ответит взаимностью[37]. То, что Кратет женился на Гиппархии, воспылавшей к нему любовью, является исключением. Но Гиппархия не похожа на остальных греческих женщин; она не ведет никакой тайной жизни, но отваживается на миру делить беспокойную жизнь своего супруга[38]. Для семейных чувств Кратета характерна следующая история, которую сообщает Деметрий Магнесийский. Кратет отдал все свое состояние меняле: в том случае, если его сыновья не стали бы философами, эти деньги им должны были быть выплачены; в ином случае вся сумма должна была принадлежать народу[39].

Развитие стоической школы начинается сходным с кинической образом. Зенон в *Государстве* и Хрисипп в произведении с тем же названием выносят следующее суждение: «У мудрецов и жены должны быть общие, чтобы сходились, кто с кем случится»[40]. Таковы требования, которые выдвигаются к предполагаемой общине будущего. В настоящем же Хрисипп предписывает мудрецу взять жену: не следует оскорблять богов брака и рождения, Зевса Гамелия и Генетлия[41]. В позд-

[37] Там же, VI, 72 конец; ср.: Аристофан. *Женщины в народном собрании*, 614.

[38] Диоген Лаэртский, VI, 96f. и т. д. Поучительно: Музоний, 70f (Hense) и Эпиктет, III, 22, 76: Брак между Кратетом и Гиппархией есть исключение, ставшее возможным лишь потому, что Гиппархия была вторым Кратетом. Впрочем, Кратет непоследователен в своих суждениях о браке.

[39] Диоген Лаэртский, VI, 88.

[40] Там же, VII, 131.

[41] *Фрагменты ранних стоиков*, III, 183, 727 (Arnim).

нейшей Стое пути расходятся. Эпиктет остается верен киническому направлению и воздает хвалу тому философу, который отказывается в числе прочего также от женщины и ребенка[42]. Однако Антипатр из Тарса во втором дохристианском столетии превозносит брак как наиболее тесную из всех мыслимых связей между двумя людьми; по выражению стоиков, брак есть не просто нахождение рядом, но полное смешение. Здесь брак есть нечто саморазумеющееся; мужчине следует лишь озаботиться о том, чтобы найти себе подходящую женщину[43]. Эти же мысли, но с некоторым усилением, мы встречаем вновь в первом послехристианском столетии у римлянина Музония. Муж и жена должны заботиться друг о друге. Каждый супруг при этом должен стремиться, словно в соревновании, превзойти другого своей заботой.

В одной точке, как у киников, так и у стоиков, аскетическое умонастроение решительно заявляет о себе, впервые, пожалуй, у Антисфена: всякая страсть есть зло. Поэтому супружеское общение рассматривается как допустимое лишь в том случае, если супруги желают ребенка[44]; в противном случае такое общение даже в браке признается

[42]Эпиктет, III, 22, 45ff. и 67ff.

[43]*Фрагменты ранних стоиков*, III, 254ff. Полным смешением Стоя сперва называет соединение двух разных веществ в одном объеме, при котором каждое вещество всецело проникает собой другое и тем не менее сохраняет свое собственное качество: например, смесь воды и вина.

[44]Диоген Лаэртский, VI, 11. Ср. далее: Сенека. *Письма к Луциллию*, 88, 29: temperantia voluptatidus imperat, alias odit atque abigit, alias dispensat et ad sanum modum redigit nec unquam ad illas propter ipsas venit; Ямвлих. *Жизнь Пифагора*, 31, 210–213.

блудом. Именно это положение приобретает особую популярность также и среди не-философов, и даже среди не-греков. Мы вновь находим его у еврея Филона Александрийского, у палестинского еврея Иосифа[45], в пользующейся народной любовью книге Товита[46], в завещании двенадцати патриархов, в обществе ессеев, которое не отвергает брак, у раввинов[47] и даже, в третьем столетии, у сирийской правительницы, носящей арабское имя Зейнобия (Zainab)[48].

Теперь мы видим, что поразительным образом большинство отдает предпочтение безбрачию. **Гавий Басс** является младшим современником Цицерона. Возможно, следуя Посидонию, он связывает латинское слово caelebs «безбрачный» с caeles «небесный», «божественный»; ту же самую связь он обнаруживает в греческом: слово ἠΐθεος «холостяк» содержит корень θεός «Бог»[49]. Все это нелепости; мы испытываем желание улыб-

[45] Филон. *Об отдельных законах*, III, § 9, 34, 113 (VS. 152, 159, 181 Cohn-Wendland) и т. д.; Иосиф. *Против Апиона*, II, § 24, 199. Можно было бы спросить, не имеет ли этот постулат еврейского происхождения (если иметь в виду сильный акцент на Быт. 1, 28). Но в таком случае его столь могучее воздействие на Грецию вряд ли было бы возможно.

[46] Ст. 7: Верующий женится не из похоти, но поистине; Вульгата, пожалуй, верно переводит это как «лишь из любви к потомству», sola posteritatis dilectione.

[47] *Завещание Исахара*, 2, 3 ст. 109 Charles; Иосиф Флавий. *Иудейская война*, II, 8, 13 § 161; Вав. Берахот, 22а; Евамот (Ebamoth) 6, 5 и Вав. Ebamoth, 61b (Рав. Иуда бен Элаи, 150, со ссылкой на Осс. 4, 10).

[48] Scriptores historiae Augustae, triginta tyranni 30, 12 (II ст. 128).

[49] Квинтилиан, I, 6, 36; R. Retzenstein. *Historia monarchorum*, ст. 93f.; Воззрение, родственное Посидонию, привожу из Страбона (VII, 3, 3 ст. 29 6). Сам Страбон мыслит иначе (VII, 3, 4 ст. 297).

нуться. Однако стоик воспринимает такие словоподобия серьезно; он видит в них откровение Изначального. Гавий Басс хочет сказать: необрученный подобен богам. Мы встречаем ту же мысль, например, тремя столетиями позже в *Историях* Гелиодора Эфиопского. Здесь девушка утверждает, что девственность божественна и относит ее к миру бессмертных[50].

Если мой взгляд верен, аскетическое умонастроение с течением столетий только усиливается, и в особенности сильно оно в поздний период цезарей. Это может быть связано с хозяйственными трудностями, которые обусловливают простую жизнь как веление времени. Впрочем, в соседнем регионе мы можем наблюдать сходное развитие событий. Греческие мыслители древних времен, начиная еще с Пифагора, склонны к воззрению, что отношение к Богу не должно определяться внешними моментами. Еще Климент Александрийский может сказать: «Блаженство не строится на основании внешних условностей»[51]. Но уже в то время в умонастроении начинают происходить перемены. Эпиктет высказывает мнение, что в святилище нельзя сплевывать и сморкаться[52]. Он упоминает об этом так, как говорят о хорошей привычке, которая для воспитанного человека есть вещь саморазумеющаяся. Однако Ямвлих придает подобному обычаю принципиальное, мировоззренческое значение. Согласно его рассказу, Пифагор не велит «в праздничный день ни стричь волосы, ни обрезать ногти». Он далее поясняет:

[50] Гелиодор, II, 33.
[51] Кто из богатых будет блажен? 18, I ст. 171 Staelin.
[52] Эпиктет, IV, II, 32.

«Нельзя бить вшей в святилище»[53]. То участие, которое выказывает Ямвлих к повседневным мелочам, напоминает нам казуистику раввинов, от коей более ранняя философия греков бесконечно далека. «Равви Симеон бен Элиазар (ок. 170) говорит: "Нельзя убивать вошь в субботу; (таковы) слова дома Шаммаи; однако дом Гилеля допускает такое"»[54]. Везде здесь речь идет об общих обычаях для верующих. Нельзя отрицать, что иные охотно готовы приписать им некое магическое значение. В любом случае они регулируют общение с Богом. Не имеет ли и аскеза подобного смысла?

IV

Мы рассмотрим далее в общих чертах **форму жизни** греческих мыслителей: и здесь они во многих отношениях являются прообразом христианских аскетов.

Тот, кто духовным трудом пытается достичь мировоззрения, легко становится безразличен к повседневным мелочам. Платон, вероятно, первым дает изображение таких людей. Они представляются окружающим чудаками. «С ранней юности им незнакома дорога на рынок; они не знают, где находится суд, или городской совет, или какое-либо иное общественное здание; они ничего не знают и не слышат ни о законах, ни о решениях народных собраний и не имеют понятия о том, как они принимаются и записываются; а мысль о том, чтобы разделять усердные старания объединений в распределении должностей, посещать общественные собрания, званые обеды или

[53] *Жизнь Пифагора*, 28, 154 ст. 86f. Deubner.
[54] Bab. Schabbath, 12a.

увеселительные пиршества с сопровождением игры на флейте, не является им даже во сне. Происходит ли кто-либо в городе из благородного или бедного семейства, или лежит ли на ком-либо позорное родовое пятно с материнской или отцовской стороны, еще менее известно такому человеку, чем сколько мер воды вмещает море. И ему даже невдомек то, что он всего этого не знает; ибо он не намеренно сторонится всего этого, дабы сохранить свое доброе имя; нет, но по сути лишь одно его тело пребывает и живет в городе; его же душа, которая презирает все это, считая его малым и ничтожным, в своих скитаниях, как говорит Пиндар, не замечает того, что под землей, и того, что на ней, наблюдает созвездия высоко в небесах, исследует повсюду всякую природу всякой сущности в царстве бытия в его полноте, однако не снисходя до того, что лежит поблизости»[55].

Жизненная правда этого изображения непосредственно очевидна. Оно подтверждается Порфирием; он дополняет его отсылкой к «пифагорейцу и мудрецу» еще более ранних времен[56]: «Одни из них живут в самых уединенных местностях; другие — в святилищах и священных городских рощах, откуда изгнана любая суета; Платон избрал себе в качестве жилища Академию, которая расположена одиноко и вдалеке от города и, как считают некоторые, в не особенно даже здоровой местности».

Из эпохи между Платоном и Порфирием при-

[55] *Теэтет*, 173с–174а, со ссылкой на фрагмент Пиндара, 292 (Berk).

[56] Порфирий. *О воздержании*, I, 36. Ямвлих (*Жизнь Пифагора*, 21, 96) в одном отдельном выражении следует Порфирию.

ведем два определенных свидетельства. Марк Аврелий (ум. 180) пишет: «Люди изыскивали себе уединенные места в деревнях, на морском побережье, в горах; также и ты носишь в себе тоску по чему-то подобному». Цезарь, конечно, отмечает, что это неразумно: всегда можно при желании уйти в самого себя[57]. Однако он не сражается с ветряными мельницами; мы узнаем из его слов, что некоторые из его современников ведут отшельническую жизнь. Очевидно, не у всех нервы столь же крепкие, как у повелителя. Одного из этих отшельников мы еще можем назвать по имени. Исторический Перегрин Протей (а не пародийный образ Лукиана) какое-то время живет в хижине неподалеку от Афин; там он учит; там его навещает Авл Геллий, который сам рассказывает об этом[58]. Позднее Ямвлих говорит о Пифагоре: он часто жил отшельником на горе Кармель в тамошнем святилище (вершина горы, по слухам, особенно священна и для многих недоступна)[59]. Порфирий, по меньшей мере, переносит обстоятельства своего времени на седую древность, как это частенько делают раввины, с коими он непременно должен быть знаком.

Такому развитию событий подчас еще более способствует внешнее давление. Цезарь Домициан (81–96) преследует свободных мыслителей. «На философию (и на ее друзей) наводят такой страх, что они скидывают с себя свои одеяния и спаса-

[57] Марк Аврелий, IV, 3,1f.; ср.: III, 7, 2. Мнение Цезаря опирается на стоическое предание: Диоген Лаэртский, VII, 123; Музоний, 72.

[58] Гелий, XII, II, 1; ср. VIII, 3.

[59] Ямвлих. *Жизнь Пифагора*, 3, 14f.; ср.: Лукиан. *Любитель лжи*, 34.

ются бегством: кто в западную страну кельтов, кто в пустыни Ливии и Скифии»[60]. Нам трудно себе представить такое. Но в странах, где можно добраться до пустыни за время небольшой прогулки, за каких-нибудь полчаса, такое бегство не представляет большой сложности; оно также не обязательно должно быть безвозвратным, но может быть прервано в любой момент. Пустыня же богата ландшафтными красотами, и порой в ней можно отыскать пустующую могилу, которую легко приспособить для жилья.

В таких обстоятельствах часто происходит само собой, что философы, подружившись, продолжают жить сообща. Пифагорейцы позднейших времен живут напоминающими монастырские братства общинами; воспоминание о монастыре тем более уместно, что в этих кругах соблюдается общинное владение собственностью; возможно, что у них и нет строгого устава, однако они живут, помогая друг другу. На исходе древнего мира и другие философские школы решаются на жизнь в сообществах[61].

Так греческое мышление во многих отношениях ведет не только к аскезе, но и к возникновению пустынножительства и монастырских братств. Всю силу импульса, порожденного этим движением, мы сможем оценить, если рассмотрим его воздействие на различные восточные религии.

[60] Филострат. *Жизнь Аполлония*, VII, 4. Ср. с еврейской стороны: 1 Макк. 2, 28ff.; 9, 33 и 2 Макк. 5, 27; 10, 6; Псалмы Соломона, 10, 17. Позднее соответствующий мотив у христиан: Евсевий. *История Церкви*, VI, 42.; Созомен, I, 12, 11.

[61] *Herzog R.* Antike und Christentum. Ergaenzungsband, I, 1939, S. 117f.

V

В особенности поучительны факты, с которыми мы встречаемся в **Египте**. Не то чтобы египтянин по природе своей был склонен к аскезе. Он, правда, имеет наглядное представление о царстве мертвых (географические карты потустороннего мира составляются задолго до того, как появиться в этом). Однако он не лишен критического взгляда, и он не стремится умереть: за трапезой в позднем Египте передают по кругу небольшой скелет, для взаимного поощрения к более усердному наслаждению жизнью.

Важным свидетелем является **Хайремон** в Александрии, стоический философ и египетский жрец, документально упомянутый в указе цезаря Клавдия жителям Александрии от 41 г.[62] Хайремон, несмотря на свое греческое имя, вполне мог быть и египтянином; египетские жреческие должности, как правило, передаются по наследству, а жреческий титул Хайремона, безо всякого сомнения, является египетским. По Хайремону, египетские жрецы считаются в их народе за философов. «В качестве места для своего философствования они избирают святилища». «Они живут в покое; ибо они появляются на людях лишь на празднествах и в праздничные дни; в остальное время святилища (в которых живут жрецы) для других (мирян) почти недоступны; ведь жрецы имеют право приближаться (к Богу) лишь тогда, когда они очистились и воздержались от четырех вещей». «Они отрекаются от всех прочих (мирских)

[62] О Хайремоне см.: Порфирий. *О воздержании*, IV, 6–8; *Schwyzer H.-R.* Chairmon // Klassisch-Philologische Studien, IV, 1932. S. 41ff., 78ff. Документальное упоминание: *Idris Bell H.* Jews and Christians in Egypt. 1924. S. 23Z. 17 и S. 29.

занятий и всякой человеческой деятельности, связанной с приобретением, и посвящают всю жизнь созерцанию и служению (?) божественным существам». «Недостаток общения с себе подобными делает их весьма достопочтенными; во время своего очищения они не встречаются даже со своими ближайшими родственниками, да и другие люди видят их крайне редко». «Они появляются всегда поблизости от богов или их изображений». «Они смеются редко; если же в этом случается необходимость, то они лишь улыбаются[63]. Они всегда прячут руки под своей одеждой. Каждый носит видимый знак служения, которое поручено ему в святилищах, ибо существует множество родов служения. Образ жизни прост и неприхотлив. Вино одни употребляют лишь в очень небольшом количестве, другие же не употребляют вовсе; они обвиняют его в том, что оно вредит нервам и лишает разума и, таким образом, мешает думать; кроме того, оно возбуждает половое влечение» и т. д. В течение срока очищения «они воздерживаются от любого мяса, точно так же — от любых овощей и

[63]Ср.: Плутарх. *Застольные беседы*, V, 10, 2 ст. 685a. Пифагор уже ребенком не смеется: Ямвлих. *Жизнь Пифагора*, 2, 10 ст. 8D.; Диоген Лаэртский (VIII, 20) рассказывает о Пифагоре: «Воздерживался от смеха и всяких потех, вроде издевок и пошлых рассказов». Даже гетерам рекомендуется лучше улыбаться, нежели смеяться (см.: Лукиан. *Разговоры с гетерами*, 6). Однако в фессалийских Гипатах справляют праздник sanctissimus deus Risus (Апулей. *Метаморфозы*, II, 31; III, 11). (По отношению к плачу строгости меньше.) Киник, конечно, смеется, и даже в подземном царстве, и заставляет смеяться других людей. Он знает, что смехом можно убить или, например, победить гнев (*Geffcken J.* Kynika und Verwandten. 1909. S. 3f. и 36f.). Христианские аскеты смеются разве что над злыми духами.

бобов, но прежде всего — от общения с женщинами; с мужчинами они не общаются и в другое время. Трижды в день они купаются в холодной воде: вскоре после подъема ото сна, перед обедом и перед сном. Если им случается видеть сновидения (о чувственных вещах), они тут же очищают тело купанием. Холодную воду они употребляют также и в иных случаях, однако не так часто». «Во всей своей жизни они приучают себя терпеливо переносить жажду и голод и есть мало». Если их уличают в какой-либо небольшой провинности, их прогоняют.

Египетская основа этого описания вполне узнаваема. Жрец живет в храме и ежедневно по нескольку раз участвует в богослужении[64]. Приступать к священнодействию он может, только исполнив заповеди очищения[65]. К тому же чисто египетскими являются многие подробности (срок очищения длится 42 дня; пища неегипетского происхождения отвергается, путешествия за пределы Египта не поощряются; однажды упоминается кровать с деревянной опорой для головы). Однако отовсюду проглядывает греческое. Хотя бы уже в языке: говорится о философии, а один раз и о филологии; об аскезе, воздержании, природе, божественном внушении и т. д. Жрец выглядит как мыслитель. Он следует предписаниям не только потому, что они действуют еще со времен праотцев, но потому что они помогают освободить дух из рабства плоти. «Постоянное усилие в божественном познании и ожидание внушения отдаляет (человека) от всякого стяжательства, останавливает страсти и пробуждает жизнь к познанию». Подчас мы встречаемся и с чистой воды

[64] Порфирий, 8 ст. 240 Z. 9ff. Nauck.
[65] Ср.: Геродот. *История*, II, 37 и т. д.

просвещением. Бог и изображение богов различаются[66]. Прежде всего, отвергается магия. «Доказательством в пользу того, что египетские жрецы воздержаны, является то, что они не используют ни колдовских заклинаний, ни амулетов и тем не менее живут без болезней и притом обладают необыкновенной силой» (в остальном Египет в ту пору является страной, где такие сомнительные средства употребляются самым широким образом)[67] Вполне естественно, что жрецы стремятся к воздержности не только во время срока очищения, но и всю свою жизнь.

К сожалению, мы не можем привести никакой статистики. Как велико число жрецов, которые придерживаются изображенного направления и доверяются Хайремону как водителю? Сам Хайремон говорит, что он ведет речь только о жизни высшего клира, т. е. пророков, облаченных жрецов, ученых знатоков писания, к коим Хайремон принадлежит сам, блюстителям часов. Низшее жреческое сословие также соблюдает заповеди чистоты, «однако не так добросовестно и не с таким самоотречением». Лишь с этой оговоркой можно признать правдивость описания Хайремона; мы можем доказать, что существует множество жрецов, наслаждающихся жизнью[68].

Сведения Хайремона несколькими десятилетиями позже подтверждаются **Плутархом**[69] По-

[66] Порфирий, 6 ст. 237 Z. 17.

[67] 8 начало ст. 240 Z. 3ff.

[68] *Otto W.* Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten. II, 1908. S. 167f. и 256 опровергают Хайремона; H. Kees (Der Goetterglaube im alten Aegypten. S. 399) справедливо говорит о чуждых влияниях.

[69] Следующее по: Плутарх. *Об Исиде и Осирисе*, 2 ст. 351f. до 352a; 3 ст. 352c; 6 ст. 353 ad. Ср.: Плутарх. *Застоль-*

следний даже расширяет круг аскетов: он говорит о посвященных египетской богини Исиды; к ним относятся, как мы узнаем из *Метаморфоз* Апулея, как минимум жрецы высших ступеней, а также некоторые миряне. Посвященные достигают богоподобия. Оно «подавляет необузданную страсть к утехам посредством длительного хранения благоразумия и рассудительности, посредством отказа от многих видов пищи и от полового общения; одновременно оно приучает к долговременному терпеливому присутствию на трудных и долгих (т. е. «неразбавленных») богослужениях в святилищах; целью является познание первой, руководящей, духовной сущности». «Философ не тот, кто носит длинную бороду и ветхий плащ; точно так же и служитель Исиды не тот, кто ходит в полотняных одеждах и бреет голову; но истинный служитель Исиды тот, кто размышляет об унаследованных символах и обрядах, относящихся к богам, и философствует об истине, которая в них содержится». Плутарх знает, что это самая строгая обязанность жрецов. «Жрецы Гелиополиса (стало быть, не только Исиды) вообще не приносят вина в святилище; не пристало пить (при свете дня), когда Господь и Царь (Гелиос) наблюдает[70]. Другие пьют вино, однако лишь в малом количестве. У них существует множество очищений, при которых они воздерживаются от вина; при этом они постоянно философ-

ные беседы (V, 10, 1f. ст. 684f. и VIII ст. 2 S. 729a) со ссылкой на Геродота.

[70]То же самое у Ямвлиха (*Жизнь Пифагора*, 21, 97f. Ст. 56f. D.) Хегесандр называет пифагорейцев «тайно ядущими по ночам» (Афиней, IV, 53 ст. 162a. *Reitzenstein R.* Hellenistische Wundererzaelungen. 1906, ст. 73).

ствуют о божественных вещах, учатся и поучают» и т. д. Открытым остается вопрос о том, столь же ли строгую жизнь ведут представители нежреческих сословий этого аскетического круга, как и жрецы в храме. Для женщин-поклонниц Исиды речь идет, по словам латинских поэтов, лишь об отдельных днях[71].

Самое последнее свидетельство, относящееся к нашей теме, приводит нас в год 389-й. В этом году христианами разрушено великое святилище Сараписа в Александрии. Руфин (ум. 410) рассказывает об этом и при случае упоминает «помещения для тех, которые заняты очищением». Это слово считается профессиональным выражением: Руфин приводит его по-гречески в своем латинском тексте и дает его объяснение[72].

Во дни Хайремона аскезой начинает охватываться уже и **египетское еврейство**.

Филон Александрийский, правда, не чувствует в себе отшельнического призвания. Он рассказывает: «Часто, когда я покидал родных, друзей и родину и шел в уединение, чтобы познать в духе что-нибудь достопримечательное, я не имел от этого никакой пользы»[73]. Однако мы слышим в этих словах ноту сожаления: Филон видит, что ему недостает дарования, которое он особенно высоко ценит. Он настолько уверен в собственной оценке, что изображает Моисея, классического представителя его собственной религии, как аске-

[71] Ср. далее: Лукиан. *Любитель лжи*, 34; Климент Александрийский. *Строматы*, VII, 6, 33, 8; Гелиодор, III, 11.

[72] Руфин. *История Церкви*, XI, 23. На несколько более позднее время указывает Евнапий: *Жизнь софистов*, ст. 470 Boissonade (*Herzog R.* Antike und Christentum, Ergaenzungsband, I, 1939. S. 118).

[73] *Перетолкование законов*, II, § 85 (I S. 107 C.-W.).

та. До того как Моисей получил свои откровения, «должны были очиститься как его душа, так и его тело; он должен был избегать движений страсти и содержать себя незапятнанным всем тем, что относится к смертной природе, пищей, питьем и общением с женщинами. Ко всем этим вещам он уже с давних пор научился относиться с презрением, почти с того самого времени, как начал свое служение в качестве пророка и богоизбранного провидца, поскольку он считал своей обязанностью всегда быть готовым к принятию откровения. Он никак не заботился о пище и питье в течение сорока дней подряд; ибо, очевидно, он находил лучшую пищу в созерцании [Бога], посредством которого он обретал благодать свыше и сперва внутренне, а затем, под воздействием души, и телесно, достигал преображения[74], возрастая при этом как в силе, так и в благородстве облика, так что те, которые видели его после этого, не верили своим глазам»[75]. Таким образом Филон, по иудейскому обыкновению, переносит образ своей мечты в прошлую эпоху.

Одновременно Филон восторженно относится и к иудейским аскетам настоящего, к терапевтам и ессеям.

Терапевты и терапевтинки («слуги» и «слу-

[74] *Exod.*, 34, 28; *Deut.*, 9, 9 и 18.

[75] *Жизнь Моисея*, II (III) 2 § 68f. (IV S 216f. C.–W.) Также и христиане позднее верят, что ветхозаветные пророки вели аскетический образ жизни; предисловие к житию Пахомия заимствует из Евр. 11, 37f.; правда, и такие места, как Иер. 16, 2, не могут считаться доказательными; то же самое «доказательство Писания», например, у Кирилла Скитопольского (*Житие Евфимия*, I S. 8 Schwartz); см. также: Созомен, I, 12, 9. Отдельно ср., например: Эпиктет (IV, II, 19) об удивительном облике Сократа; III, 22, 88 — то же самое о Диогене.

жанки» божии) — это евреи, пожалуй, большей частью из Александрии, подчиняющие свою жизнь строгому уставу[76]. «Их тоска по житию в вечности и блаженстве заставляет их верить, что они уже скончали свой смертный век; так что они перепоручают свои состояния сыновьям, дочерям или иным родственникам, которых они заранее добровольно назначают своими наследниками; те, кто не имеет родных, назначают товарищей и друзей». «Ибо заботы о деньгах и имуществе ведут лишь к потере времени; однако лучше относиться ко времени бережливо; ибо, как говорит врач Гиппократ, жизнь коротка, искусство же долго»[77]. Терапевты удаляются в своего рода деревни отшельников. «Они избирают места своего пребывания вне городских стен, в садах и одиноко лежащих имениях, и таким образом ищут покоя»[78]. Более подробное изображение Филона напоминает мне картезианский монастырь к югу от Флоренции, который мне однажды довелось посетить. «В каждом доме [терапевта] есть священная комната, она называется почтенным покоем или одиночной кельей; здесь они празднуют, каждый в одиночку, таинства достопочтенной жизни; сюда не вносится ничто ни из питья, ни из пищи, ни из всего того, что необходимо для тела; лишь законы, речения, данные пророками, песни и все служащее к преумножению и совершенству познания и веры». С этим вполне согласно и то, что

[76] Следующее, по Филону, о созерцательной жизни (VI ст. 46ff. С.R.). Я привожу дословно: § 13, 16, 20, 25, 34 Mitte, 37, 68, 34 Начало.

[77] Гиппократ. *Афоризмы*, I, 1; ср.: Климент Александрийский. *Строматы*, V, 4, 22 (II S. 340 Staehlin); *Leipoldt J.* Der Tod bei Griechen und Juden. 1942. S. 112ff.

[78] Отрицание города, как выше о Музонии.

терапевты вообще редко едят что-либо и употребляют только простую пищу. «К пище или питью никто из них не притрагивался до захода солнца; по их суждению философствование достойно света; телесные же нужды относятся ко мраку». «Они не едят ничего изысканного». «Питьем для них служит проточная вода». Будет лишь последовательно перенести воздержанность и на общение полов. Вместе с терапевтами каждую седьмую субботу присутствуют на трапезе терапевтинки, «большей частью весьма престарелые девственницы; они хранят свою девственность не по принуждению, как иные из греческих жриц, но добровольно, поскольку они следуют мудрости и стремятся к ней; чтобы всегда жить бок о бок с мудростью, они не заботились о чувственных радостях, не стремились к приобретению смертного потомства, но заботились лишь о бессмертном». Таким образом, надо всем бытом терапевтов можно было бы водрузить надпись: «В качестве основания души они используют отречение; на этом фундаменте они выстраивают прочие добродетели».

Это изображение терапевтов, которое дает нам Филон, написано греческими красками. Вероятно, упоминание греческих жриц и иные замечания должны послужить к стиранию «следов преступления». А оно тем более очевидно, что некоторые частности известны нам уже по Хайремону. Еврей Филон использует противника евреев Хайремона: оба выказывают приверженность к родственным образам жизни; они исповедуют общий идеал[79]. Однако терапевты Филона не просто повторяют программу Хайремона. Они идут в аскезе

[79] Хайремон как противник евреев: Иосиф. *Против Апиона*, I, 32f. § 288ff.

гораздо дальше Хайремона. Они отказываются от всякой собственности, подобно киникам (так же охотнее всего в пользу ближайших родственников: восточное семейное чувство). Они принципиально отвергают рабство: «Им не прислуживают рабы» (терапевты в своем уединении могут не оглядываться на действующее общественное устройство, так что они могут позволить себе проводить свои принципы до конца)[80]. Кроме того, они принципиальные поборники безбрачия, однако считают, что женщина достойна того, чтобы вести философическую жизнь. Хайремону неинтересны жрицы, которых в Египте много, даже если они высокопоставлены. У Филона женщина аскетической жизни считается невестой божественной мудрости[81]. (Кстати, терапевты каждые семь недель справляют ночной праздник в духе греческих мистерий; терапевты-женщины и мужчины пускаются в пляс, в память о пляске Моисея и Мириам, когда они счастливо перешли через Чермное море[82].)

Доказательством большой силы аскетического движения является то, что ему не всегда могут противостоять даже и палестинские евреи[83].

[80]Philon a. a. O. § 70f.

[81]Там же. § 68.

[82]Там же. § 83ff. От евреев у терапевтов: почитание Ветхого Завета (§ 25); разделение полов в синагоге (§ 32f.); празднование субботы в особенности (§ 36); благоговейное почитание храма в Иерусалиме, ведущее к тому, что перенимаются измененные храмовые обычаи (§ 81); возможно, также и употребление иссопа (§ 81).

[83]Следует отметить, что рехавиты не являются аскетами; они крепко придерживаются жизненных форм времен хождения Израиля по пустыне. Их устав гласит: Иер. 35, 6: «Не пейте вина ни вы, ни дети ваши вовеки; и домов не стройте, и семян не сейте, и виноградники не разводите, и не имейте их, но живите в шатрах во все дни жизни

Возможно, греческое влияние подчас прослеживается и у раввинов. Симеон бен Аззай (ок. 120 г. по Р.Х.) учит в соответствии с воззрением своих коллег-раввинов: не женившийся подобен тому, кто проливает кровь и умаляет образ Божий. Сам он, однако, остается безбрачным. Его высмеивают: «Ты проповедуешь красиво, сам же поступаешь некрасиво». Он оправдывается: «Что я могу сделать, если моя душа прилежит закону? Мир же может быть продолжен и другими»[84]. Это редкий отдельный случай.

Пожалуй, еще в большей мере греческий дух воздействует на ессеев, которых мы сегодня связываем с членами Кумранской общины[85]. Безусловно, здесь трудно составить суждение: эта группа верующих не представляет собою единства; в этом легко убедиться, если мы спросим у них, что они думают о женщине, браке, семье. Как подчеркивают греческие рассказчики, существует круг водителей, выносящий неблагоприятное суждение о женщине и отрицающий брак; сильнее всего этот мотив выражен у латинянина Плиния Старшего[86]. В документальных источниках

вашей, чтобы вам долгое время прожить в той земле, где вы странниками» и т.д. Последнее упоминание о них, пожалуй, у Хегесиппа (см.: Евсевий. *История Церкви*, II, 23, 17).

[84] Bab. Jebamoth 63b (Baraitha) = Midrasch Rabba к Быт. 9, 6. У поздних раввинов настроение Бен Аззайя находит сочувствующего рассказчика: *Bacher W.* Die Agada der Palaestinnensischen Amoraeer. III, 1899. S. 434f.

[85] До сих пор мы были знакомы с ессеями преимущественно благодаря Иосифу и Филону; о текстах Кумрана рассказывают, например, оба тома Hans Bardtke (*Die Handschriftenfunde am toten Meer*, 1952/58 (с переводами)).

[86] Иосиф. *Иудейская война*, II, 8, 2 § 120f.; ср. 13 § 160f. и т.д.; Плиний. *Естественная история*, V, 17.

о Кумране редко можно встретить упоминание о женщине; однако она принимает участие в учении и со своей стороны по поручению духовного начальства обязана следить за тем, чтобы ее супруг хранил верность по отношению к общине[87]

Нельзя спорить с тем, что на ессеев параллельно оказывают свое воздействие множество различных влияний и направлений. Иной раз возникает впечатление, что в них в еще большей мере находит свое выражение фарисейство: в соблюдении субботы и заповедей чистоты. Далее, ощутимо сильное влияние цадокидских священников; они особенно высоко ценятся; в каждой группе из десяти членов-мужчин непременно должен быть один священник[88]. Я делаю тот вывод, что десятая часть мужчин (по меньшей мере десятая часть) принадлежит священническому сословию. Также очевидно просматриваются духовные взаимосвязи с Грецией и Персией.

В нашей связи мне кажется весьма вероятным, что ессеи руководствуются греческой методой в той мере, в какой они осуществляют свои аскетические идеалы. Среди них господствует общественная собственность; тот, кто окончательно решил стать членом общины, полностью отказывается от своего имущества. При этом понятие общинной собственности мыслится максимально широко: каждый обязан и свои духовные дарования ставить на службу сообщества[89]. Од-

[87]Ordnung für die gesammte Gemeinde (Anfang): Bardtke (II) S. 283f.

[88]Например, *Свиток Закона* (Gesetzrolle), VI, 3f.: Bardtke (I) S. 95.

[89]Дословный текст: *Свиток Закона*, I, 11f. и VI 13ff.; Bardtke (I) S. 87 и 96f.

нако принцип последовательно проводится также и во внешних вещах: «Нигде нельзя увидеть унизительной бедности или чрезмерного богатства». «В своей среде они ничего не покупают и не продают; но каждый дает другому то, что ему нужно, и получает от него взамен то, что полезно ему самому. Однако даже и без возмещения они могут беспрепятственно получить, что захотят»[90]. (Эти последние сведения Иосифа, возможно, являются преувеличенными; в Кумране были найдены многочисленные монеты.) Это принципы, которые вряд ли можно вывести из Ветхого Завета. Они ведут к области влияния, возможно, пифагорейцев, но в любом случае греков[91].

С этим сходится и то, что ессеи живут простой жизнью. «Богатство они презирают». «Благовонные масла они считают грязью; и если кто-либо против своей воли бывает помазан, он обтирает все тело»[92]. «Пищу и питье они употребляют только до момента насыщения». «Повар ставит перед каждым одну-единственную миску с одним-единственным блюдом» (т. е. густой суп, заменяю-

[90] Иосиф. *Иудейская война*, II, 8, 3 § 122; 4 § 127. — Рабам вряд ли есть место в такой хозяйственной организации: Филон (говорит), что всякий порядочный (Rechtschaffene) свободен § 79 (VI ст. 23 Cohn-Reiter); ср.: Евсевий. *Приготовление к Евангелию*, VIII, 11, 4. — Ессеи так же заботятся о путешествующих единоверцах, как и пифагорейцы. (вверху ст. 8): Иосиф, II, 8, 4 § 124f.

[91] Поучительна, хотя и не в духе ессеев, еврейская сивилла VIII, 208/10 ср. II 319ff.: В будущем падут ограды садов, и каждый сможет беспрепятственно пройти повсюду. Такой же наглядный образ дают греческие историографы, говоря об афинянине Кимоне (Плутарх. *Кимон*, 10, 1).

[92] Иосиф. *Иудейская война*, II, 8,3 § 122f.; 5 § 133 и 130. — Ессеи, так или иначе, моются часто, из религиозных побуждений (Там же, II 8, 5 § 129 и т. д.).

щий первое и второе блюда)[93]. Вполне вероятно, что такая бережливость позволяет собирать сокровища для общины!

Рудольф Мейер в разговоре обращает мое внимание на то, что можно было бы попытаться хотя бы отчасти объяснить этот аскетический образ жизни из иудейских предпосылок: из стремления не подвергать опасности чистоту священников. Мы знаем из Мишны о дне Примирения, какую роль играет такое намерение в ночь накануне дня Примирения, в которую первосвященнику запрещено спать (1, 4–7). Я считаю возможным, что такие побудительные мотивы здесь присутствуют; и тем более, что в священническом быту все самые странные обычаи зачастую сохраняются чрезвычайно долго. Однако позволительно ли объяснять этим весь наличный фактический корпус? Из ессейских священников ни один не занимает должности, и меньше всего — первосвященник; собственного первосвященника ожидают лишь в конце времен (erst für die Endzeit). Кроме того, отрицание брака настолько нетипично для еврейства, насколько это вообще мыслимо. Лишь в **одном** случае объяснение из иудейских предпосылок представляется близким к истине: ессеи празднуют свои трапезы совместно; возможно, потому, что они вообще едят лишь то, что приготовлено священниками[94]. Однако и здесь я убежден не окончательно. Вполне возможно, что тут может идти речь о наиболее древнем случае, когда мы слышим о совместной жизни в среде евреев: он выглядел бы более понятным, если бы можно было указать какую-нибудь особую причину.

[93] Там же, II, 8, 5 § 130 и § 133 и т. д.

[94] Иосиф. *Иудейские древности*, XVIII, 1, 5 § 22.

Таким образом, греческим следом я считаю, прежде всего, отрицание брака частью ессеев. Греческим, далее, является и тот факт, что желающий войти в сообщество принимается не сразу, но должен пройти две ступени[95] (это известно нам из греческих мистерий и из школы пифагорейцев). Столь же важным для меня представляется и то, что в вере Кумрана используется греческий образ: «До сего дня духи истины и погибели сражаются в человеческом сердце»[96]. Таким образом, я склонен в вопросе возникновения определить ессеев так же, как и терапевтов[97] И действительно, Дион Прузский (род. ок. 40, современник Иосифа) признает ессеев за людей, близких по духу грекам; он хвалит «весь счастливый город ессеев на Мертвом море» (по Синезию, Дион. 3, 2).

Сообщенные примеры показывают нам, насколько рано аскетическое движение прорывается за границы самой Греции. Путем обратного заключения мы можем узнать, начиная с какого именно времени мы вправе предполагать в Греции определенные аскетические формы жизни. Можно предположить, что во дни Филона и среди греков существуют отшельники и отшельнические деревни. О существовании домов, где ведется совместная жизнь, существуют и более ранние сведения.

[95] *Свиток Закона*, VI, 13ff.: Bardtke (I) ст. 96 f.

[96] *Там же*, IV, 23: Bardtke (I) ст. 92.

[97] В этом случае вещественное обоснование получает тот факт, что Филон при описании ессеев использует отдельные черты своего же описания терапевтов. — Некоторые дальнейшие следы древнееврейской аскезы указывает W. Bousset (Die Religion des Judentums. 1926. S. 428 Anm/ 3: aeth. Henoch 83, 2 (108, 7–9)).

VI

В мир истории приходит христианство.

У Иисуса Христа, насколько Он может быть видим в историческом свете, аскетических склонностей не наблюдается. Неподдельным в своей грубой наглядности видится мне суждение народа об Иоанне Крестителе и Иисусе: Иоанн — великий постник; Иисус — любитель поесть и выпить вина, приятель мытарей и грешников[98]. Действительно, Иисус отнюдь не против известного удобства; Он не возражает, если ради него идут на некоторые издержки[99]. Этим, однако, не исключается, что Иисус ведет простой образ жизни. Он нигде не **требует** затрат[100]. Но Он и не выдвигает никаких аскетических принципов. Правда, его образ неоднократно переписывался, также и в смысле аскезы. Не только у Луки, но даже и у Матфея, например, в слове о скопцах (19, 12). Нам следует быть внимательными и обращать внимание на тот отзвук, который в самую раннюю эпоху находят или не находят слова Иисуса. Вот история о богатом юноше (Мк. 10, 17 ff.): «Продай [все], что имеешь!» Хотя в первой общине и есть отдельные братья, предоставляющие свое имущество в ее распоряжение, однако есть и землевладельцы, и даже в семье самого Иисуса, и руководство общины весьма озабочено ее доходами[101]. Что касается брака, то Иисус, как и Иоанн Креститель, остается неженатым; вместе с тем Он не требует этого от других. У него также нет и внутреннего

[98] Мф. 11, 18f.; Лк. 7, 33f.

[99] Мк. 4, 38; 14, 6ff и 15.

[100] Мф. 8, 20; Лк. 9, 58; Лк. 10, 38ff.

[101] AG. 12, 12; Хегесипп у Евсевия: *История Церкви*, III, 20, 2; Гал. 2, 10.

предубеждения против женского пола, как это часто наблюдается у аскетов. Правда, Он не включает ни одну женщину в круг своих двенадцати учеников; такого в то время иудаизм не потерпел бы. Однако Он спокойно относится к тому, что женщины и девушки следуют за ним, а это совершенно противоречит восточному женскому обычаю[102]. Что касается двенадцати, то они все или почти все женаты и берут своих жен с собой в свои путешествия; точно так же братья Иисуса (1 Кор. 9, 5). Разве не сам Иисус своим сильным словом освятил брак и разве не выступил Он при этом в защиту моногамии?[103] Точно так же свободны суждения Иисуса о мирском труде. Доказательство тому — его притчи. В них упоминается безо всякого стеснения и работа менялы, которая, например, для всякого киника была бы мерзостью[104]. Вера в приближающийся конец, во всяком случае в эту раннюю эпоху, не приводит к аскезе.

О **евреях-христианах** в **Иерусалиме** нам известно очень мало. Это отчасти бедняки, недавно переселившиеся из Галилеи в Иерусалим, чтобы быть поближе к тем местам, где пострадал Иисус. Они очень нуждаются. Отдельные благосостоятельные братья продают свое имущество, чтобы помочь им[105]. Есть ли здесь влияние ессеев? Вряд ли оно является решающим; у ессеев существует трудовая обязанность; у христиан ее

[102] Мк. 15, 40f.; Лк. 8, 2f.
[103] Мк. 10, 6ff.; Мф. 5, 32; Лк. 16, 18.
[104] Мф. 25, 27 и в часто приводимом аграфоне.
[105] Деян. 4, 36f.; 5, 1ff. — Особое упоминание отдельных из них указывает на то, что не являются историчными упоминающиеся в других местах якобы всеобщие продажи христианами своего имущества.

нет и следа; ведь они в самом ближайшем будущем ожидают возвращения Иисуса в славе (верят в его явление на горе Сион, что также является поводом для его галилейских учеников прийти в священный город)[106]. Об аскетических устремлениях здесь не может идти никакой речи. Столь же мало рекомендуется безбрачие, за исключением разве что одного случая с упоминанием греческого иудея Филиппа: его четыре дочери пророчествуют, очевидно, по той причине, что остаются девственницами (Деян. 21, 9).

Наиболее древней известной нам **греческой христианской общиной** является коринфская, по времени вскоре после 50 г. Здесь мы сразу же сталкиваемся с аскетическими устремлениями, которые вдохновлены явно не Павлом, основателем общины[107] Похоже, что это движение представлено в особенности женщинами (1 Кор. 7, 4). Отсутствует уже всякое желание брачного сожительства. Есть девственницы, живущие внутри общины; возможно, они уже испытывают склонность рассматривать свое намерение как вечное обязательство (7, 28 и 36ff.). Мы наблюдаем и случаи так называемого духовного обручения: муж и жена живут вместе как супруги, однако в целомудрии; свою добродетель они подвергают испытаниям; в портовом городе, таком как Коринф,

[106]Ср. прежде всего 4. Ездр. 13, 35f.

[107]1 Кор. 7. Пусть читатель отметит, что следующие стихи содержат единообразные подзаголовки: 7, 1 и 25 (разделение на главы не старо и не имеет искажений); 8, 1; 12, 1. Следовательно, в 7, 1ff. разъясняется иной вопрос, нежели в 7, 25. А значит, под «девственницами» (Jungfrauen) в 7, 25 нам следует понимать аскетов-подвижников как женского, так и мужского пола (*Bauer W.* Griechisch-Deutsches Wörterbuch. 1952. S. 1142).

подобный союз может служить своего рода защитой для женщины-подвижницы[108]. (Мы не находим никаких достоверных свидетельств духовного супружества у греков или евреев; терапевты-женщины и мужчины сюда не относятся. Но в любом случае и здесь заметно сказывается греческое влияние.)

Коринфяне не считают себя вправе решать подобные вопросы самостоятельно; они спрашивают совета **Павла** в письме (1 Кор. 7, 1). Апостол, будучи представителем школы раввинов, находится в затруднительном положении. Он знает, что в общине существует и другое направление: киническая свобода от условностей представлена, по меньшей мере, в помыслах (6, 12ff.: от пищи делается заключение на общение полов, по примеру Диогена[109]; отсюда, вероятно, могут быть объяснены такие случаи, как 5, 1ff.) При этом Павел, вероятно, спрашивает себя, где следует искать более надежных духовных устоев, и, как и следовало ожидать, отвечает: у аскетов. Он принимает их сторону, однако со сдержанной осторожностью. Он не отдает приказаний. Он отвергает всякое вечное обязательство. Он даже не повторяет кинически-стоического ограничения брачного сожительства (7, 8f.) И Павел рекомендует аскетический образ жизни в совершенно негреческом роде; он вспоминает (по меньшей мере, во второй половине главы) о близящемся конце и сопряжен-

[108] При вольном истолковании текста к духовным союзам могут быть отнесены 1 Кор. 7, 27f. и 36–38. Таков уже Ефрем Сирин (ум. ок. 373): Franz Herklotz. *Biblische Zeitschrift*, XIV, 1916, S. 344f. Ср.: *Achelis H.* Virgines subintroductae. 1902.

[109] Диоген Лаэртский, VI, 69.

ных с этим концом скорбях; в таких обстоятельствах хорошо, чтобы каждый имел заботу только о себе самом: этика промежуточного состояния (особенно 7, 29–31). Такое обоснование исходит не из кругов самой общины[110]; греки не выказывают по отношению к этому представлению особенного понимания; и менее всего в Коринфе, поскольку здесь сомневаются в продолжении жизни после смерти (1 Кор. 15). Павел нигде более не прибегает к указанному ходу мысли — ни в более ранних, ни в более поздних посланиях, хотя ему часто доводится говорить о браке[111].

Одного из первых христиан можно, вероятно, счесть аскетом, хотя он не является таковым последовательно, — **Луку**, автора третьего Евангелия и истории апостолов. Отнюдь не случайно: среди новозаветных авторов он мог бы быть назван как единственный, рожденный на свет не евреем, а греком (Кол. 4, 11–14). Известно его суждение о богатстве, «неправедном Маммоне» (16, 9 и 11). Лишь Лука приводит требование продать все имение не только в истории о богатом юноше, но и в качестве императива, обращенного ко всем[112]. Однажды он употребляет при этом слово ἀποτάσσεσθαι, которое, возможно, уже в то время

[110] Его нет в 7, 1–24, оно появляется лишь начиная с 7, 25.

[111] 1. Фес. 4, 3ff.; Кол. 3, 18f.; Ср.: Ефес. 5, 22ff. — Некоторые греческие обороты не чужды формулировкам Павла. Я сравниваю с 1 Кор. 7, 29 Гелиодора, I, 18. Возможно, сюда относится и изречение Диогена у Диогена Лаэртского, VI, 29, где, правда, ни дословный текст, ни смысл не являются бесспорными: «Он хвалил тех, кто хотел жениться и не женился...» и т. д. Нельзя отрицать и существенного влияния Платона на Павла в коринфских посланиях: 1 Кор. 15, 5ff.; 2 Кор. 4, 8; 5, 1.

[112] Лк. 12, 33; 14, 33.

является термином для обозначения аскетического отвержения; во всяком случае, оно становится таковым позднее, уже у Пахомия, а следовательно, и как заимствованное слово в коптском языковом употреблении. А юноше, который у Марка после разговора с Иисусом тут же уходит прочь (10, 22), у Луки приходится выслушивать вместе с учениками суровую проповедь Иисуса о богатстве (18, 24). Что касается женского пола, то Лука ценит женщину, и в особенности ее вклад в миссию; однако не замужнюю женщину. Он хвалит вдову, которая семь лет была замужем и затем до преклонных годов оставалась вдовой. Или она была замужем лишь семь дней? Сирийский писец, который настаивает на таком прочтении, возможно, преувеличивает, однако он понимает смысл эпизода (Лк. 2, 36ff.). Там, где Иисус (чуть было не сказал: по обычаю киников) настоятельно подчеркивает, что существуют более высокие обязательства, чем обязательства перед родственниками, Лука вставляет еще и жену: «Нет никого из оставивших дом, или жену, или братьев, или родителей, или детей ради Царствия Божия, кто не обрел бы многократно во времени сем и в будущем мире вечную жизнь»[113]. Здесь Лука обозначает отказ от жены как саморазумеющийся; при этом жена упоминается в весьма значимом месте: сразу же вслед за «домом», который, как обобщенный символ всех земных обязательств, поставлен на первое место. Лука выступает также за простую жизнь. Он охотно говорит о посте[114]. Это не

[113]Лк. 18, 29f.; ср. Мк. 10, 29f.; Лк. 14, 26 является вторым случаем такого рода.

[114]Лишь Лука говорит о посте: Лк. 2, 37; 18, 12; Деян. 10, 30 (?); 13, 2f.; 14, 23; 27, 9.

противоречит тому, что однажды он хвалит вкус старого вина (5, 39); это ведет начало от предания, которое мы находим теперь и в Евангелии Фомы[115]. Таковы свидетельства из третьего Евангелия. История апостолов, без сомнения написанная тем же автором, продолжает это направление. Она написана в то время, когда давно уже было прожито то, что называлось общинным владением первого христианского сообщества (прежнее состояние было издержано, а новое еще никто не потрудился создать). Однако Лука повествует об этом общинном владении с видимым воодушевлением. Ему даже удается создать представление, будто все христиане отдали свое имущество, и он намекает, что здесь осуществляются как ветхозаветные, так и греческие упования на будущее[116]. Кстати, Лука является первым, кто берет на себя смелость в краткой формуле определить понятие христианства. Он определяет его как слово о праведности, воздержании (ἐγκράτεια) и грядущем суде (Деян. 24, 25).

То, что в конце апостольской эпохи, на исходе первого столетия, мы слышим уже вполне определенные аскетические требования, отнюдь не является для нас неожиданностью: в так называемых пастырских посланиях епископам, пресвитерам и диаконам вменяется в обязанность иметь только одну жену[117] Это не является отрицанием полигамии. Она хоть и встречается нам время от времени в тогдашнем иудаизме, однако ее равным об-

[115] *Leipoldt-Schenke.* Koptisch-Gnostische Schriften. 1960. S. 17, Nr. 48.

[116] Деян. 2, 44f.; 4, 32 и 34f.

[117] 1 Тим. 3, 2 и 12; Тит. 1, 6. Ср. соответствующее требование ко вдовам 1 Тим. 5, 9 (кроме того, Лк. 2, 36ff.).

разом запрещают как римское право, так и проповедь Иисуса: так что моногамия не могла считаться специфической этикой духовного сословия, но была лишь требованием, предъявляемым ко всем христианам. Таким образом, здесь оспаривается не бигамия, но дигамия, т. е. повторное вступление в брак овдовевшего (или разведенного). Здесь находит свое отображение исконный древний обычай. Жена считается собственностью своего мужа. Если она умирает раньше него, она ожидает его в другом мире, чтобы после его смерти вновь с ним соединиться. В народной вере того времени можно найти наглядные примеры такого представления, и даже в евангелиях (в вопросе саддукеев (Мк. 12, 23), который саддукеи задают не всерьез, но лишь желая высмеять Иисуса). История Ирода и Мариам известна[118]. Глафире, одной из невесток Ирода, вскоре после ее третьей свадьбы является ее (давно умерший) первый супруг и бранит ее за то, что она забыла о нем; в будущем мире она вновь будет принадлежать ему, первому супругу[119] Из греков еще Павсаний знает, что испокон веку вдовы больше не выходили замуж (II, 21,7). В народных обычаях отголоски таких воззрений можно встретить еще и поныне: супруги часто просят похоронить их в общей могиле. Требование в пастырских посланиях также первоначально имело отнюдь не аскетический смысл; напротив! Однако в первом христианстве, тем не менее, вполне вероятно аскетическое понимание; Иисус отвергает продолжение брака после смерти

[118]Иосиф. *Иудейские древности*, XV, 3, 6 § 69; менее отчетливо *Иудейская война*, I, 22, 4 § 441.

[119]Иосиф. *Иудейская война*, II, 7, 4 § 114ff.; *Иудейские древности*, XVII, 13, 4 § 349ff.

(Мк. 12, 18ff). А выражение «муж одной жены» впоследствии имеет еще долгую историю, которая всецело указывает в аскетическом направлении.

Запрет для предводителей общин на вступление во второй брак требует для своего проведения некоторого времени, однако он становится все жестче и суровее. В начале третьего столетия Ипполит Римский рассказывает следующее о своем сугубом противнике, тогдашнем епископе Каллисте Римском (217–222). По мнению Каллиста, никто не имел права судить епископа. Поэтому епископ мог позволить себе быть не только δίγαμος, но и τρίγαμος. По его мнению, паства должна была безропотно терпеть даже и в том случае, если бы епископ отпраздновал свадьбу еще и после своего введения в сан[120]. Постепенно затем прокладывает себе путь и укрепляется воззрение, что епископ, если он женат, должен вести аскетический образ жизни. Но еще Синезий Киренский, известный ученый, который в 410 г. избирается епископом, письменно заявляет, что он надеется на то, что у него еще родятся дети[121].

Временами можно наблюдать направление, которое запрещает второй брак и мирянам. В пастырских посланиях все еще продолжает звучать: «которые помоложе (вдовы) пусть (вновь) выходят замуж, рожают детей, ведут хозяйство» и т. д. (1. Тим. 5, 14). Однако Афенагор заявляет: «Второй брак есть всего лишь не что иное, как прелюбодеяние» (так в его *Греческой апологии*, 33, ок. 177). В качестве письменного доказательства служит известное изречение Иисуса о браке и разводе: Господь запрещает «жениться повторно»

[120] Ипполит. *Опровержение*, IX, 12, 21f.
[121] Synesios, 105 (Brief).

(«dazu zu heiraten»); кто заключает второй брак, становится «тайным прелюбодеем» («verkappter Ehebrecher»)[122]. Несколько мягче суждение Тертуллиана в обеих книгах к своей жене (I, 1 и II, 1). В другом сочинении, однако, он (с надлежащей осторожностью) присоединяется к тому исконно-древнему взгляду, что жена принадлежит мужу и за порогом смерти: «Как хочет женщина быть незамужней для другого мужчины, если она принадлежит своему мужу и в будущем?»[123]

VII

Я едва ли способен дать подробное изображение аскетического направления в церкви второго и третьего столетий. Однако следует особо упомянуть некоторые характерные свидетельства.

Кинико-стоический постулат, разрешающий половое общение в браке лишь в том случае, если супруги захотят иметь ребенка, отвергается Павлом (1 Кор. 7, 9). Однако мы находим этот постулат у Юстина-Мученика: «Мы с самого начала вступили в брак с одной-единственной целью — растить детей». К нему присоединяется ряд позднейших церковных писателей[124].

Влияние греков при этом зримым образом сказывается в следующем. Поэт-киник Посейдипп произносит слова, действующие своей краткостью: «**Дети — это бремя**». Эта формула отчасти смягчена лишь тем, что он продолжает: «Одна-

[122]Мк. 10, 11. Девиз Афенагора: εὐπρεπὴς μοιχεία и μοιχὸς παρακεκαλυμμένος.

[123]О единобрачии 9f. (приведено 10 в конце). К вопросу дигамии: *Achelis H.* Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. I, 1922. S. 287.

[124]Юстин, т. н. *I Апология*, 29, 1; Афенагор, *Апология*, 33; Климент Александрийский (следуя за Музонием); Тертуллиан *К своей жене*, I, 2; Минусий. *Феликс*, 31, 5.

ко жизнь без детей есть искалеченная жизнь»[125]. Эпиктет говорит, что, во всяком случае, истинный киник не имеет нужды в детях, если он всерьез хочет посвятить себя своему божественному призванию[126].

Это те самые мысли, которые резко высказывал в церкви еще Тертуллиан. В Новом Завете лишь негромко звучит мысль о том, что о детях нелегко заботиться в скорбях последнего времени. Тертуллиан передает это настроение в гораздо более грубой форме, делая ее отчасти независимой от ожидания близкого конца: «О потомстве помышляет христианин, который не уверен в своем завтрашнем дне! Наследников желает себе служитель Божий, который сам лишил себя наследства в земной юдоли!.. Достаточным будет для совета оставаться вдовцом, в особенности у нас, уже одного этого неудобства, связанного с детьми (importunitas liberorum), иметь которых людей вынуждают законы, ибо никто из тех, кто обладает разумом, не пожелал бы себе детей добровольно» (quia sapiens quisque numquam libens filios desiderasset)[127]

Там, где господствуют такие мысли, не следует удивляться, если супружеская пара решается совершенно прекратить брачные отношения. Павел еще ничего не желает об этом знать (1 Кор. 7, 5); он судит как еврей и как духовный окормитель, желающий уберечь от искушений. Дальше идет прежде всего книга Гермеса, в первой половине второго столетия. Духовидец получает указание: «Возвести эти слова всем твоим детям и

[125] *Geffcken J.* Kynika und Verwandten. 1909. S. 7f.
[126] III, 22, 71, 74, 77ff.
[127] *Призыв к воздержанию*, 12.

твоей жене, которая станет тебе сестрой»[128]. С этого момента мы нередко слышим, что супруги решаются вести аскетический образ жизни[129] Духовные обручения временами получают широкое распространение и даже приписываются апостолам (1. Кор. 9, 5 вариант чтения ἀδελφὰς γυναῖκας и т. д.).

Как и в Коринфе, мы и в дальнейшем встречаем в общинах аскетов. Во времена ок. 100 г. нас вводят *Откровение* Иоанна (14, 3f.) и так называемое первое послание Климента (38, 2; 48, 5); немногим позднее — Игнатий Антиохийский (Смирн. 13, 1 и т. д.). Аскетов прославляют. Духовидец Иоанн повествует о ста сорока четырех тысячах, искупленных от земли. «Они суть те, которые не осквернились женами, ибо они девственны. Они суть те, которые следуют за Агнцем, куда бы он ни шел» и т. д. Это вполне греческое убеждение: тот, кто отрекается, близок к божеству. Игнатий приветствует девственниц и вдов, однако уже вынужден выступить против известных горделивых притязаний: «Если кто умел сохранить девственность, пусть остается так во славу плоти Господней, без прославления себя. Если он сам славит себя, значит, погиб; и если уважаем более, нежели епископ, значит, предан погибели»[130].

Для настроения широких кругов характерно то суждение о муже и жене, которое мы находим в **деяниях Павла**, в особенности в наиболее читаемых из них — деяниях Павла и Теклы (Феклы); автором является малоазиатский пресвитер около

[128] *Откровения*, II, 2, 3 ср. 3, 1f.; также сюда следует отнести III, 6, 7.

[129] Примеры у Hans achelis (см. выше) II, 1912, S. 427.

[130] *Откр.* 14, 3f.; I Клим. 38, 2 конец; 48, 5 конец; Игнатий Смирн., 13, 1; *К Поликарпу*, 5, 2 и т. д.

180 г. Здесь уже бросается в глаза то, что понятие христианства определяется сходным образом с тем, как его определяет Лука: «Слово Бога о воздержании и воскресении»[131]. Еще более поучителен тот факт, что обетования блаженства в Нагорной проповеди переводятся в аскетическое русло. Наряду со словами, воспроизведенными точно, встречаются и текстовые изменения: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят. Блаженны сохранившие девство плоти, ибо они будут храмом Божиим». (Подлинные слова Павла объявляют каждого христианина храмом Бога: 1 Кор. 3, 16f.); «Блаженны воздержные (ἐγρατεῖς), ибо услышат глаголы Божии. Блаженны отрекшиеся от мира (ἀποταξάμεοι как в Лк. 14, 33.), ибо обрящут благоволение Божье. Блаженны имеющие жен как не имеющие, ибо они унаследуют Бога». Последнее у Павла есть лишь преходящее настроение (1 Кор. 7, 29). Однако мы ничего не можем отнять от слов нашего пресвитера. Он говорит о Павле следующее: «Он лишает молодых мужчин жен и девственниц оставляет без мужей, говоря: Иначе не будет вам воскресения, если только не пребудете девственны и не сохраните плоть от осквернения»[132]. В других, более поздних историях апостолов слышатся вполне сходные тона.

[131] 5 ст. 238f. Lipsius; ср. 9 ст. 242 и AG 24, 25.

[132] Деяния Павла и Теклы, 12, ст. 244. По поводу духовно-исторического места деяний Павла ср.: *Geffcken J.* Kynika und Verwandtes. 1909. S. 44, примеч.: «Сравните то, что говорят деяния Павла и Теклы о восхищении девушки апостолом, о попытке Павла предостеречь ее от опасностей совместной жизни (7ff.; 25) с тем, что говорит Кратет Гиппархии (Диоген Лаэртский, VI, 96)». — Дальнейшие свидетельства эпохи: Юстин. т. н. *I Апология*, 15, 6; 29, 1; Афенагор, *Апология*, 33 начало; Минусий. *Феликс*, 31, 5.

Здесь мы можем даже проникнуться представлением, что государство преследовало христиан по той причине, что проповедь апостолов имела бракоразрушающее действие.

Находит свое выражение и другая сторона христианской аскезы: ее равнодушие к земному обладанию. Лукиан Самосатский говорит о верующих: «Они в равной мере презирают все вещи и владеют ими совместно» (κοινὰ ἡγοῦνται). Возможно, этот последний оборот может пояснить, почему именно здесь принимает участие Лукиан; эти слова напоминают о Пифагоре и, по-видимому, должны о нем напоминать. Правда, несмотря на это, Лукиан считает христиан необразованными[133]. По существу, однако, он прав, когда подчеркивает, что христиане готовы на любое отречение. Еще Павел говорит: «Если я раздам все имущество мое и тело мое отдам на сожжение (чтобы дать выжечь на себе рабское клеймо и продать себя), но не имею любви, то нет мне в том никакой пользы». Апостол не ценит такого единичного подвига любви; для него более ценна любовь в домашней одежде, которая проявляется не единожды, но вновь и вновь, в повседневности. Однако апостол предполагает, что христиане порой решаются и на великие отречения. Об этом хорошо знает Лукиан[134].

Около 200 г. христианство уже стоит на пути к тому, чтобы сделаться сообществом аскетов. Безусловно, в этом же направлении оказывают свое влияние и многочисленные аутсайдеры

[133] *О смерти Перегрина*, 13.

[134] 1 Кор. 13, 3 и 13, 4ff. Наиболее древнее толкование («свое тело отдать на сожжение» = продать себя и получить на тело рабское клеймо).

церкви, гностики и монтанисты[135]. Дальше всего в этом направлении продвинулось **сирийское** христианство. Возможно, дело здесь в том, что в дохристианской религии сирийцев господствует сильная чувственность, что и вызывает теперь к жизни противонаправленное движение. **Афраат**, «сирийский мудрец», пишет около 340 г. по-сирийски для сирийских христиан: «Трубадуры, герольды церкви, пусть возглашают и предостерегают весь завет Божий, прежде нежели произойдет обряд крещения — я говорю о тех, которые посвятили себя девственности и святости, святых юношах и девственницах — их пусть предостерегут герольды. И пусть они говорят так: тот, чье сердце прилежит брачному чертогу, должен жениться перед крещением, дабы ему не пасть в битве и не быть сраженным. Кто боится такого исхода битвы, тот пусть обратится вспять, дабы ему не терзать сердце своего брата, как свое собственное. Точно так же, кто любит свое имущество, должен покинуть ряды сражающихся, чтобы ему не задуматься о своих владениях, когда битва станет жаркой, и не обратиться в бегство, и не покрыть себя позором». Это означает: кто еще не крещен, не будет осужден, если захочет жениться. Пусть женится; однако он не сможет после этого стать рекрутом Святыни (Rekrut fuer das Sakrament).

За этим обычаем стоит особая форма религиозности. Аскет, соблюдающий все обеты, носит в сирийском языке название, которое полностью соответствует греческому μοναχός в его первоначальном значении. Оба слова означают прежде всего «единственный в своем роде»; сирийское

[135] Наиболее раннее свидетельство: 1 Тим. 4, 3.

выражение употребляется даже по отношению к Иисусу Христу[136]. В дионисийской религии Бог носит имя Вакха; его верующие зовут себя Bakchoi и Bakchai, ибо в них обитает Бог. Тот же самый путь к мистике проходит в нашем случае сообщество аскетов. Мы слышим у противника христианства Порфирия (в третьем столетии), будто христианские аскеты утверждают, что «исполнены Духа Святаго так же, как Матерь Божия»[137] Подобное же словоупотребление можно найти в сохранившемся коптском Евангелии Фомы. Здесь в трех местах употреблено греческое слово μοναχός для обозначения аскета высшей ступени[138]. Таким образом, за тем обычаем и воззрением, о которых свидетельствует нам Афраат, стоит весьма осознанная религиозность.

Однако направление держится недолго; и в Сирии оно угасает вскоре после Афраата. Возможно, что верующие отказываются следовать за предводителями, большинство которых выказывают видимое прилежание к аскезе. Возможно, важным является и тот факт, что нетерпимые представители аскезы удивляют и шокируют различными странностями[139] В любом случае мы почти имеем право сказать: существует своего рода **движение в противовес** аскетическому. О нем почти ничего не слышно; это было бы несвоевременно. Однако оно литургически укоренено, чуть ли не с самого начала.

[136] Я использую самую важную работу Альфреда Адама: *Журнал истории Церкви*, LXV, 1953/4 S. 29ff.; точнее Goetting. Gel. Anz., 1960 S. 137ff.; особенно ст. 141.

[137] Ст. 60 Harnack по Макарию Магнесийскому.

[138] Стих 16, 50, 76 Leipoldt; возможно, также и 3.

[139] *Achelis H.* Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. I. S. 153ff.

Игнатий пишет Поликарпу: «Брачующимся надлежит соединяться с позволения епископа, дабы брак был для угождения Господу, а не чувственной страсти: все да происходит к чести Бога!» Здесь брак не считается богопротивным, но, напротив, высоко почитается. Тот, кто хорошо и наглядно представит себе все обстоятельства, вынужден будет мыслить себе более, нежели простое «да» или «нет» епископа либо его подпись. Разрешение наверняка связано с благословением. Действительно, рукоположение засвидетельствовано Климентом Александрийским, а также Тертуллианом[140].

Епископ может отказать в согласии на бракосочетание по аскетическим основаниям. Во второй половине второго столетия действующим епископом является Дионисий Коринфский. Ему приходится писать послание к христианам Кнососа и Креты, на содержание которого, к сожалению, мы располагаем лишь общими указаниями Евсевия: «Он увещевает епископа общины, Пинта, не навязывать братьям тяжелое бремя, связанное с хранением девственности, но иметь в виду немощь большинства (братий)». Итак, влиятельный христианский представитель метрополии (Grossstadt) выступает против переборов в аскезе — епископ, чья официальная резиденция известна своим апостольским основанием[141].

[140] Игнатий. *Поликарпу*, 5, 2; ср.: *Учение Двенадцати Апостолов*, 11, 11 (иначе в 6, 2); на эту же тему: *Гарнак А.* Тексты и исследования, II, 1, 1884, текст ст. 44. со ссылкой на Еф. 5, 32 и 2 Клим. 14. Далее: Климент Александрийский. *Воспитатель*, III, 11, 63, 1 (I, S. 271 Staehlin); Тертуллиан. *О целомудрии*, 4; *К своей жене*, II, 8 (9).

[141] Евсевий. *История Церкви*, IV, 23, 7; там же, 8 поучительный ответ Пинта. — Церковному устроению Ипполи-

Христианские аскеты, таким образом, побеждают отнюдь не по всему фронту; однако они и отступают неохотно. Мы можем убедиться в этом, хотя бы наблюдая тот факт, что теперь постепенно созревает для обсуждения вопрос, бегло обозначенный еще в коринфской общине Павла: **обязан ли аскет следовать аскезе пожизненно** (например, посредством данного обета)? Это соображение у философов, если оно вообще встречается, едва ли выражено значительно сильнее. В церкви оно обретает значение, поскольку связывается с представлением о суде после смерти. Апостол Павел оспаривает вечность обязательства (1 Кор. 7, 27 и т. д.): аскет может в любое время вернуться к мирской жизни. Более того, сомнительным является и то, должен ли он при этом вообще ссылаться на какую бы то ни было причину (например, что он еще не готов вести аскетический образ жизни). Дальше идет автор пастырских посланий, уже касаясь вопроса о вдовах; он пытается воспрепятствовать тому, чтобы имеющие церковное служение вдовы становились неверны ему, выйдя замуж[142]. Тем самым становится внятным соображение, которое касается лишь церковных служащих в строгом смысле. Киприан, пожалуй, первым говорит о том, что для всех аскетов существует обязательство нерушимо и неизменно соблюдать свой образ жизни. Он говорит о «членах, которые посвящены Христу, которые преданы ему в непорочной доброде-

та известны «девственницы» в общине, однако он хранит по отношению к ним известную сдержанность: ст. 9 Till-Leipoldt.

[142] 1 Тим. 5, 9.

тели и вечной чести воздержания»[143]. Таким образом, слово «вечный» с определенностью отнесено к решимости вести воздержный образ жизни; Христос не должен утратить ни одного из своих членов[144]. Соответствующую церковно-правовую формулировку впервые создают отцы Эльвирские. Они постановляют: «Посвященные Богу девственницы, которые нарушили обет девственности и стали служить похоти, не должны и на смертном ложе причащаться Святых Даров, если они не поняли, как согрешили» (следует, видимо, читать: если они не покаялись)[145]. Решение отречься от мира считается здесь торжественным обещанием перед Богом, имеющим вечную силу (virgines, quae se deo dicaverunt). Возможно, на заднем плане здесь находится образ, который отнюдь не является всего лишь подобием: женщины-аскеты суть невесты Христовы; и если земной обрученный обязывается к верности, то кольми паче невеста в духе. Однако Эльвирский свод пред-

[143] *Письма*, 62, 3, ст. 699 Hartel. Поводом к высказыванию этой мысли служит ее противоположность: Quantus vero communis omnibus nobis maeror atque cruciatus est de periculo virginum quae illic tenentur, pro quibus non tantum libertatis sed et pudoris iactura plangenda est nec tam vincula barbarorum quam lenonum et lupanarium stupra deflenda sunt, ne membra Christo dicata et ad aeternum continentiae honorem pudica virtute devota insultantium libidinis contagione foedentur? Ср.: Киприан. *О поведении девственниц*, 20 ст. 201 Hartel.

[144] Понятие «член Христов» имеет здесь более узкий смысл, чем у Павла (подобно понятию «храм Божий» выше, ст. 41).

[145] Канон 13 Эльвирский. Слова non intelligentes quid admiserint вызывают у меня сомнение. Позднее ср.: Василий. *Правила, пространно изложенные*, 14 (II ст. 355 Garnier). Недостойные исторгаются: Василий. *Наказания*, ст. 527c § 8.

почитает пользоваться ветхозаветным словоупотреблением, чтобы сделать это более наглядным: он напоминает о заключении Завета между Богом и людьми (si pactum perdiderint virginitatis). Безусловно, невозможно сказать наверняка, в какой мере суждение Эльвиры соответствует совокупному церковному сознанию. Среди постановлений собрания можно встретить такое: «Всем епископам, священникам и диаконам, (то есть) всему клиру, состоящему в служении, вменить в обязанность, чтобы они не имели общения со своими супругами и не рождали детей; кто же ослушается, тот да будет исключен из клира и лишен чести служения»[146]. Тем самым, как показывает случай с Синезием, Эльвира предвосхищает позднейшее развитие. Во всяком случае, именно здесь появляется выражение, почтительно называющее аскетов словом, которое обычно относится только к Матери Иисуса — обоих называют «приснодевами» (ἀεὶ παρθένος)[147]. Это нечто большее, чем случайное совпадение звучания. В учении о чудесном рождении Иисуса, кое Лука особенно подчеркивает, видимо, изначально заключена частичка аскетического учения; чем более крепнет аскетическое умонастроение, тем сильнее подчеркивается соответствующая черта в облике Марии. Матерь Иисуса становится прообразом для каждого, кто отрекается от мира. Так что когда безбрачные христиане уподобляют себя Марии, это имеет весьма глубокий смысл.

[146] Канон 33 Эльвирский.

[147] Еще при Пахомии употребительно по отношению к монахиням.

VIII

К аскетам, живущим в общинах, присоединяются, начиная приблизительно с 200 г., отшельники. Поначалу их совсем немного. Их множественный ряд начинается для нас некоторое время спустя после Перегрина Протея.

Начала христианского отшельнического движения лежат во мраке неизвестности. Высказывание Иеренея Лионского, которое здесь используется, невозможно подвергнуть точному истолкованию[148]. Первый христианский отшельник, коего можно упомянуть, — это епископ Наркис Иерусалимский, живший во времена Каракаллы (211–217). На него клевещут. Он не может этого вынести, и жизнь становится противна ему. «Поскольку же он давно ценит философический образ жизни, он спасается бегством от всего церковного народа, укрывается в уединенных местах и на потаенных земельных участках и живет так много лет. Достопримечательна та саморазумеющаяся естественность, с которой христианское отшельничество выводится из философического прообраза[149].

Несколько иной характер имеет случай, относящийся приблизительно к 250 г. Римский епископ Корнелий (ум. 253) рассказывает о своем сопернике Новациане следующее. «По причине своей трусости и своей любви к жизни он отрекся во времена гонения от своего священнического звания. Его навестили диаконы и попросили выйти из хижины (οἰκίσκος), в коей он затворил-

[148] Elenchos, IV, 30, 3; Karl Heussi, S. 71ff. (здесь ст. 70, примеч. 2 также кое-что о смутном образе Павла Фивского).

[149] Евсевий. *История Церкви*, VI, 9, 6 (*Даты*, 8, 7); Heussi ст. 74f.

ся; они попросили его помочь братиям, насколько священник должен и может помочь братиям, над коими нависла опасность и которые нуждаются в поддержке. Однако он был далек от того, чтобы поддаться на уговоры диаконов. Он отвернулся в гневе и ушел: он не желает больше быть священником; он возлюбил иную философию». Нельзя сказать с уверенностью, действительно ли это повествование справедливо по отношению к Новациану. Однако достоверно известно, что Новациан ведет уединенную жизнь в хижине. И вновь тихая уединенность отсылает нас здесь к своему философическому прообразу[150].

Наркис и Новациан, вероятно, не являются единственными христианскими отшельниками; однако они не открывают собою отшельническое движение. Для этого время пока еще не приспело; оно приспевает лишь к началу четвертого столетия. Возможно, что значительную роль при этом играет то воздействие на сознание, которое было оказано великим преследованием христиан при Диоклетиане; может быть, немаловажным является и начинающееся обмирщение церкви. Большое значение может иметь также хозяйственное положение, становящееся все более неблагоприятным. Наркис, видимо, обладал всеми теми личными качествами, которые необходимы для предводителя движения; однако само движение почему-то медлит появиться. Напротив, Антоний около 300 г. пробуждает неуемное воодушевление и ни-

[150] Корнелий у Евсевия, *История Церкви*, VI, 43, 16; *Harnack A.* Herzog-Hauck. XIV 1904. S. 231; *Doelger F. J.* Antike und Christentum. VI, 1. 1940. S. 61ff. Пример Новациана показывает, что отшельничество лишь крепнет в результате преследований (ср.: Созомен. *История Церкви*, I, 12).

чем не остановимое стремление к отшельнической жизни.

Антоний Коматский (Antonius von Koma) (ум. ок. 356 г.) является в этом отношении поразительным примером[151]. Он копт, несмотря на свое латинское имя. По-гречески он не понимает; когда он говорит с греками, не знающими египетского, ему помогает переводчик[152]. Антоний даже не учится читать и писать[153]. При этом он происходит от состоятельных родителей; едва ли они испытывают нехватку средств, для того чтобы отдать сына в школу. Однако он «не выносит» образования; он вообще не поддерживает идею обучения и предпочитает находиться один, т. е. еще ребенком выказывает склонность к уединению[154]. Греческое влияние в таких обстоятельствах может пробиться к Антонию лишь окольными путями. Если, тем не менее, его все же охватывают настроения, склоняющие к «философической» жизни, то очевидно, что такие настроения должны были быть очень сильны в его окружении.

Последние импульсы юный Антоний получает благодаря знакомству с Новым Заветом. Чтение Писания в христианском богослужении производит на него сильное впечатление; возможно, именно потому, что он не умеет читать; чтение заменяет ему изустная речь; возможно, этому спо-

[151] Главный источник: Афанасий Александрийский. *Житие Антония.*

[152] Афанасий Александрийский, 72, 849c; 74, 850c; 77, 852c; Палладий. *История для Лауса*, 21; ср. также Афанасий Александрийский, 16, 808c.

[153] Афанасий Александрийский, 72 нач. ст. 849b; 73, 850a; 78, 853c; 81, 856a; неясным является 25, 816a; однако 3, конец ст. 797c полностью согласуется с общей картиной.

[154] Афанасий Александрийский, 1, 795a.

собствует и то, что для него, не умеющего читать самостоятельно, священные тексты большей частью являются совершенной новостью. Большое воздействие на Антония оказывают прежде всего истории апостолов, оставивших все ради своего служения; рассказ о первой общине, члены которой отказались от своего имущества, в особенности, однако, о богатом юноше, от коего требуется раздать все свое имущество нищим. Антоний встречается в Новом Завете с киническими и пифагорейскими идеями; они явно носятся в воздухе его современности и захватывают его еще раньше, чем он слышит первые библейские слова. Следствием является то, что он (подобно Перегрину) дарит унаследованное имение жителям своей деревни, а движимое имущество распродает с тем, чтобы все отдать нищенствующим; таким образом он, по примеру киников, стремится лишь освободиться от бремени. Лишь небольшую часть он оставляет в угоду своей младшей сестре[155]. Однако, когда он затем слышит в богослужении о том, что не следует заботиться о дне завтрашнем, он раздает также и остаток состояния и определяет свою сестру к уже известным нам девственницам[156]. При этом характерно, что Антоний каждое слово Писания, которое он слышит на службе, прямо и непосредственно относит к своему настоящему положению: более или менее магическое восприятие священной книги. Однако такое отно-

[155] Афанасий Александрийский, 2, 795с– 796b: ссылки на Мк. 10, 28; Деян. 4, 34; Мф. 19, 21. Ср.: Лукиан. *О смерти Перегрина*, 15.

[156] Афанасий Александрийский, 3, 796b–с со ссылками на Мф. 6, 34. Дом, где обитают девственницы, носит название παρθενών.

шение к ней является весьма распространенным. Высокообразованный Августин при своем так называемом «обращении» открывает послания Павла и убеждается в том, что текст, на котором открывается книга, как бы адресуется к нему в его настоящем положении; он определенно ссылается при этом на «способ работы» Антония[157]

В остальном Антонию самому приходится прокладывать себе дорогу. Сперва он присоединяется к одному старому аскету, живущему по соседству[158]. Позднее он уединяется в пустыне, что тянется между долиной Нила и Красным морем; он хочет практиковать аскезу, по возможности более строгую; в особенности он избегает посетителей, ведомых всего лишь набожным любопытством[159]. В одном Антоний никак не следует прообразу многих греков, — а именно в том, что он никого не обременяет своим существованием, т. е. отвергает прошение милостыни. Из Нового Завета он узнает, что свое пропитание он должен зарабатывать[160]. Так что он разбивает себе сад, где сажает пшеницу и овощи, и помимо этого занимается плетением корзин[161]. Если смотреть в целом, Антоний совсем не производит впечатления монаха, делающего нечто новое или особенное. Однако он порождает целую бурю воодушевления — далеко вокруг считается образцом религиозности, непревзойденным прообразом.

[157] Августин. *Исповедь*, VIII, 12, 29.

[158] Афанасий Александрийский, 3, 797a–b.

[159] Афанасий Александрийский, 11, 805a; 49, начало ст. 833a–b.

[160] Афанасий Александрийский, 3, 797b; ср. 2 Фес. 3, 10. Христианские подвижницы просят милостыню: Порфирий, Nr. 58 (Harnack).

[161] Афанасий Александрийский, 50, 834b–d; 53, 836a.

Этим он во многом обязан тому, что у него есть герольд, лучше которого вряд ли можно себе помыслить: это Афанасий, архиепископ Александрийский. Безусловно, он довольно спорная личность, однако к его мнению прислушиваются. Афанасий сам знает Антония и сам говорит по-коптски. Но когда он описывает жизнь Антония, его повествование лишь отчасти можно считать историческим источником. Он рисует картину, которая, с его точки зрения, должна быть привлекательной. Ее герой — копт Антоний. Он говорит лишь по-коптски, не знает греческого и неблагосклонен к образованию вообще. Однако именно он осуществляет философический образ жизни на практике[162]. Многие мыслящие люди понимали ценность этой жизни. Но для них не было в полной мере ясно, что здесь необходимо нечто **совершить**. И тут пришел какой-то презренный копт и стал **действовать**. Всем надлежит брать с него пример. *Исповедь* Августина дает нам представление о действии слов Писания на расстоянии. Здесь нам дается воспоминание о годе 386-м: «Возник разговор о египетском монахе Антонии, чье имя у твоих слуг (служителей Божиих) в то время было в большом почитании, нам же, однако, до сего часа оставалось неизвестным... Мы подивились, когда услыхали о твоих столь доподлинно засвидетельствованных чудесах, которые так недавно, можно сказать, в наше время, произошли в истинной вере и в твоей католической церкви». С ним соседствует рассказ из Трира: благодаря описаниям Афанасия жизни Антония мо-

[162] Афанасий смешивает между собой множество чисто греческих представлений; например, 4, 797d понятия τὸ ἀόργητον, φιλολογεῖν, καρτερία и т. д.

лодые люди со своими невестами, недолго думая, решаются вести аскетический образ жизни. Августин суммирует свое впечатление: «Необученные (indocti) встают и одним движением завоевывают для себя небеса; мы же, с нашей ученостию, погрязли в делах плоти и крови»[163]. Это как раз именно тот результат, какого Афанасий пытался достичь у своих читателей.

К этому можно добавить еще следующее. В хозяйственном отношении эта эпоха является **временем великой нужды**. В христианских письменных источниках об этом сказано очень немного. Однако невозможно также вообще не упомянуть деревни, которые совершенно опустели. Отшельник живет очень скудной жизнью; но он живет в покое. Афанасий в одном месте говорит об этом вскользь: «В горах лежат отшельнические пристаниица, подобно шатрам, полным божественных хоров... Это, поистине, выглядит наподобие царства, царства боголюбия и праведности; здесь нет никого, кто делал бы или терпел бы неправду; здесь ничего не знают об отвратительных мздоимцах»[164].

[163] Августин. *Исповедь*, VIII, 6, 14f.; 8, 19. Односторонним является то суждение Гарнака о книге, где он говорит, что она вредна и действует оглупляюще (*Тексты и исследования*, XXXIX, 3, 1913, ст. 81, примеч. 2).

[164] Афанасий Александрийский, 44. — Табеннесе во времена Пахомия «пустая, (необитаемая) деревня»: F. Halkin S. J., *Sancti Pachomii vitae Graecae: Subsidia hagiographica*, XIX, 1932, S. 8. Следует иметь в виду, что общественная критика тех времен была довольно оживленной. Я привожу проповедь Иоанна Златоуста: «Скажи мне, откуда у тебя твое богатство? Кому ты обязан им? А твой предшественник, кому обязан своим богатством он? Своему деду, говорит он, или своему отцу. Можешь ли ты теперь, зайдя далеко в родословном древе, предоставить доказатель-

Появление Антония настолько своевременно, что он может похвалиться наличием даже языческих почитателей. Они видят в нем «человека Божия», посещают его, воздают ему почести, стремятся дотронуться до него, чтобы иметь часть от его благодати; они также имеют весьма вещественное представление о его божественности[165]. Исцеление с помощью аскезы не связано с определенным вероисповеданием. Синезий Киренский в своем *Дионе* (10, 3), в то время, когда сам он еще не получил крещения, прославляет следующих героев духа: Амуза (вероятно, коптского эремита Амуна), Зороастра, Гермеса (Трисмегиста), Антония (Коматского). Почти что к тайной вере тогдашнего человечества относится представление религиозного вождя в качестве отшельника; его принято находить в сообществе самых разных людей. Это то отношение, кото-

ство того, что это богатство добыто тобой честным путем? Едва ли ты можешь доказать это. Напротив, начало, корень твоего состояния лежит с необходимостью в какой-либо неправде. Почему? Потому что Бог от начала не создал одного богатым, а другого бедным; потому что он не делал исключения, одному показывая путь к богатым золотым сокровищам, а другому препятствуя разыскивать их, но всем оставил одну и ту же землю. Если она, таким образом, есть общее достояние, то почему же у тебя столько гуф ее, а у соседа твоего ни единого клочка?» «Не есть ли зло, если один владеет всем, если он один пользуется общим достоянием? Разве не есть земля и все, что на ней, собственность Бога? Если же наше достояние принадлежит одному Господу, то оно принадлежит также и нашим со-рабам. То, что принадлежит Господу, есть общее достояние». Здесь общинная собственность обозначена как форма хозяйствования, которая соответствует природе: стоическая мысль. В монастырях она находит свое воплощение (*Проповеди о 1 Тим. 12, 4* (MPG 62 Sp562f)).

[165] Афанасий Александрийский, 70.

рое мы находим уже у Хайремона и терапевтов (см. выше).

На сирийской почве можно наблюдать возникновение и произрастание одной особенной аскетической ветви: святых-столпников. Этот тип живет в довольно примечательной исторической взаимосвязи. Некий род святых-столпников существует еще в сирийском язычестве. Во внешнем дворе храма в Иераполисе «стоят φαλλοί, установленные Дионисием; они имеют три сотни саженей в высоту. На один из них дважды в год восходит человек, который и остается наверху в течение семи дней». «Большинство верят, что там, наверху, он общается с богами и молится о благословении для всей Сирии; боги могут лучше расслышать его прошения, ибо он пребывает так близко к ним». В это время «приходит множество народа и приносит золото и серебро, также медь. Они оставляют эти дары пред его глазами, называют свои имена и уходят прочь. Другой, дежурящий поблизости, выкрикивает имена наверх; стоящий наверху вслед за этим справляет молитву за каждого. Во время молитвы он ударяет в гонг, звучащий громко и резко». Этот святой-столпник не отрекается от мира; он взбирается на колонну с тем, чтобы временно приблизиться к божеству. Фоном здесь является народный взгляд на сущность Бога и молитвы[166].

Первый христианский святой-столпник, сириец Симеон (ум. 459/460), безо всякого сомнения, знаком с обычаем Иераполиса. Он перенимает его; он строит себе колонну, которая в конечном итоге

[166]Лукиан (?). *Сирийская богиня*, 28f.; ср. монета библос эпохи Макрина (217/218), напр., у J. Leipoldt: *Haas H.* Bilderatlas zur Religionsgeschichte, IX/XI. 1926. N 89.

достигает в высоту шестнадцати или восемнадцати метров. Однако он основывает новый обычай и придает ему новую форму: длительное время живет на своем столпе. Повествование Феодорита (ум. после 457 г.) не оставляет сомнений. С течением времени «посетители (Симеона) становятся бесчисленными, и все желают притронуться (к нему), дабы причаститься благодати от его кожаных одежд. Сперва Симеон приходит к мнению, что такой преизбыток почестей неуместен. Кроме того, он недоволен тем, что дело (прием посетителей) оказывается слишком многотрудным. И таким образом он решает, что для него будет гораздо лучше стоять на столпе». Кроме прочего, цель Симеона состоит в том, чтобы сделать свою жизнь насколько возможно неудобной. Воспоминание о языческих молитвенниках в Иераполисе, видимо, не оставляет Феодорита, когда он обосновывает стремление Симеона строить колонну все выше и выше. «Сперва он приказывает сделать ее шести локтей в высоту; затем двенадцати; затем двадцати двух; теперь же она идет вверх на тридцать шесть локтей, ибо он стремится взлететь к небу и освободиться от сей земной юдоли». Однако это всего лишь попутное замечание. Так или иначе, можно сказать: как и в случае с Хайремоном, греческое мышление и здесь принуждает восточный обычай к своему служению и преобразует его внутренне[167] Мы имеем здесь прекрасный пример того явления, которое мой

[167]Феодорит, *История боголюбцев*, 26, 12; лучший текст у Ханса Литцмана: Texte und Untersuchungen XXXII 4, 1908 S. 8. — A. Voobus (History of Ascetism in the Syrian Orient, I. Louvain, 1958) пытается вывести христианскую аскезу, по меньшей мере в Сирии, из манихейства, претерпевшего буддистское влияние. Это воззрение отвергается

почтенный учитель обозначил как гетерогония целей.

IX

Еще одного, последнего, продвижения достигает христианская аскеза в древнем мире, — продвижения значительного и многообещающего: переход от отшельничества к монастырю, где монахи живут бок о бок в согласии со строгим уставом.

И вновь решающее событие происходит с участием копта: **Пахомий** (ум. ок. 346 г.), которого можно распознать как копта уже по одному лишь имени, учреждает первый монастырь в 320 г. в Табеннесе[168]. Он испытывает на себе также известные влияния со стороны; тем более что, в противоположность Антонию, он может похвалить-

А. Адамом на вполне достаточных основаниях: в его основе лежит ошибочное понимание манихейской аскезы (Геттинген. *Уч. зап.*, 1960, ст. 129ff.).

[168] Основной источник (хотя и переработанный) *Устав Пахомия*: Pachomiana Latina... edite par Dom Amand Boon (Bibliotheque de la Revue dhistoire ecclesiastique, VII, 1932). Наиболее древнюю редакцию (может быть, и вообще первоначальную?) представляют собой саидские фрагменты; вслед за ними идут греческие; целиком сохранилась лишь латинская редакция Иеронима, могущая относиться, пожалуй, к 404 г., которая оказывает воздействие на устав Бенидиктинского монастыря. Легенды о жизни Пахомия Ф. Халкин издал на греческом языке в 1932 г., а Л. Т. Лефорт на коптском в 1932/1933 гг. Спорным является вопрос о том, какая редакция более древняя. Греческие влияния стоят в большей мере на заднем плане, чем это имеет место у Антония, однако нельзя сказать, что они отсутствуют совершенно. Так, например, о смерти отшельника Паламона рассказывается: «Он покрыл себя, как подобает (монаху), и отошел»; ср.: Еврипид. *Гекуба*, 568ff.: Поликсена умирает в благородной позе и т. д. — Я готовлю более пространное исследование о Пахомии и поэтому даю лишь наиболее важные примеры.

ся некоторой образованностью. Он даже требует, чтобы все его монахи либо могли читать, либо учились (брат etiam nolens legere compelletur)[169]. Нам доподлинно известно, что Пахомий хорошо умеет говорить. От своих монахов он требует того же; они не должны полагаться на свою память, но должны прилежно прибегать к Библии. Похоже, что монахи читают ее в коптском (саидском) переводе. Там, где Пахомий упоминает отдельные буквы, нам встречаются уже демотические дополнительные символы, которыми копты обогатили греческий алфавит[170]. Благоговейное отношение к письменному слову является характерной национальной особенностью египтян: они гордятся своей письменностью; однако обычно не заходят настолько далеко, чтобы требовать от широкой общественности учиться чтению.

Пахомий не обладает греческим чувством красоты. Церковь, которую он выстраивает, кажется ему чрезмерно роскошной; он приказывает привязать к колоннам канаты и перекосить ее правильные формы. Равным образом Пахомий отвергает и чувство природы, свойственное позднейшему греческому периоду. В наиболее жизнерадостной части Нагорной проповеди мы слышим притчу о беззаботности птиц небесных (т. е. птиц, живущих на свободе). Для Пахомия эти птицы олицетворяют собой дурных людей: они живут хищением[171].

[169] *Устав Пахомия*, ст. 50.

[170] Там же, ст. 49 (названы: Фей, Хори и Ти). Согласно жизнеописанию, Пахомий (по меньшей мере, первоначально) знает лишь коптский.

[171] Халкин, ст 157f.; *Устав Пахомия*, ст. 83 к Мф. 6, 26 и Лк. 12, 24.

Тем не менее невозможно понять Пахомия в его своеобразии, не выводя его в той или иной мере из греческого духа. До него существовали отшельники, также отшельники, живущие в скитах; однако эти скиты никогда не были сплочены строгими уставами; уже потому хотя бы, что для населяющих их монахов одиночество было главным, что они стремились сохранить. Пахомий осознает греческую мысль: человек есть ζῷον πολιτικόν. Отсюда происходят некоторые сомнения и возражения против отшельничества. Они становятся зримыми, например, в утверждении Августина о том, что многие отшельники не имеют у себя Святого Писания; он утешается тем, что они наверняка все же обладают верой, надеждой и любовью, itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt[172]. Итак, Пахомий решается (как позднее множество греков) на общинную жизнь в монастыре в духе пифагорейцев, чему на тот момент уже существовал пример ессеев.

С этим, как у пифагорейцев, так и у ессеев, связано таинство, означающее утверждение в вере. Новичок не сразу становится полноправным членом, но сперва проходит время испытания; прежде чем он получит право жить со своими старшими товарищами, он должен многому научиться[173]. В течение срока испытания старшие в первую очередь хотят убедиться в том, что новичок действительно «обратился», ибо приход в

[172] *О христианской науке*, I, 40.

[173] *Устав Пахомия*, ст. 25 § 49: Новичок несколько дней ожидает перед входом, учит на память «Отче наш» и псалмы, подвергается испытанию. *История для Лауса* Палладия говорит о сроке в три года, установленном для новичка (такой же срок у ессеев). Позднее: *Правило, пространно написанное* Василия, 10, ст. 352c и т. д.

монастырь рассматривается как переход к новой жизни в вере, почти что к новой религии[174].

Это целесообразный обычай. Однако одно при этом в особенности важно. Совместная общинная жизнь лишь тогда может быть возможна и осмысленна, если ей не угрожают никакие внешние трудности. Никто здесь не предъявляет чрезмерных требований, но должны быть обеспечены простейшие нужды повседневности. И здесь я восхищаюсь Пахомием. Этот неопытный человек, по-видимому сын крестьянина, выказывает себя как прирожденный хозяйственник. Он верно планирует, верно организует монастырский быт, приучает братьев не только к молитве и чтению Писания, но и к работе (либо он знает, кого использовать в качестве руководителя хозяйством, и безо всякой зависти ставит его на высокий пост). В любом случае ему приходится требовать **послушания**. Это понятие у отшельников (также живущих в скитах) играет весьма незначительную роль. Здесь оно в христианской аскезе впервые получает серьезное значение (у ессеев с необходимостью есть нечто подобное, однако не столь явно выраженное).

Существует, наряду с давлением фактов [внешней жизни], множество обстоятельств, которые помогают Пахомию. Прежде всего, у него

[174] По поводу указанного понятия обращения ср. *Житие Пахомия*; Палладий, 61 понимает 1 Кор. 7, 16 (σώσεις) в смысле обращения к аскезе; точно так же Серонтий *Жизнь Меланьи*, 4. Еще Понтий (*Жизнь Киприана* 2, 1f) принципиально не говорит ничего о жизни Киприана до его обращения: hominis dei facta non debent aliunde numerari nisi ex quo deo natus est. Киприан как неофит также «раздает свое состояние многочисленным нуждающимся, с тем чтобы дать им возможность вести беззаботную жизнь» (Понтий 2, 7).

есть один, правда, внешний прообраз. Многие египетские храмы располагают весьма большими хозяйственными пристройками, наверняка еще при жизни Пахомия, и Пахомий знает об этом и извлекает из этого уроки; он родился и вырос язычником. (Я предполагаю, что всецело хозяйственные, не связанные с церковными иерархическими обозначениями названия нижних монастырских служений идут от этих языческих предприятий: pmnhei «привратник, дворник» (Hausmann) = «настоятель отдельно стоящего дома» (Vorsteher eines Einzelhauses), pmnpan «человек имени» (Mann von Namen) — несколько менее высокий пост. В любом случае, мы можем в этой связи измерить вклад, который вносят монастыри в снабжение населения самыми необходимыми товарами[175].

Пахомий тем больше имеет в виду языческий

[175]К работам в прихрамовом производстве, видимо, относятся те верующие, которые недавно стали известны нам из демотических папирусов эпохи Птолемеев (второе столетие) в храмах Файюма (С. Моренц: теол. LZ. 1949 ст. 423ff.). Речь идет о людях, которые сами посвятили себя храму с целью служения тому или иному богу. Они особенно строго соблюдают свое затворничество. Правда, их движущим мотивом совсем не является аскеза; в храме они ищут (чисто египетская черта!) защиты от злых духов и даже платят за это мзду священникам. Это в известной мере предшественники христианской монастырской братии. Но я не склонен излишне подчеркивать эту взаимосвязь. Иначе следовало бы предположить, что Пахомий при выборе места для монастыря искал ту или иную определенную церковь; об этом, однако, ничего не известно; не очень вероятно, чтобы, например, церковь покинутой деревни Табеннесе пользовалась каким-то особенным почитанием. Кроме того, древнехристианские аскеты часто селятся даже в местах, пользующихся дурной славой, где особенно свирепствуют нечистые духи (*Leipoldt J.* Von Epidauros bis Lourdes. 1957. S. 37).

прообраз, что он человек фактов и реальности, какие нередко можно встретить в Египте. Он избегает экстравагантных требований иных отшельников. Правда, о самом себе он весьма высокого мнения. «Он имеет привычку простирать руки и не позволять себе опускать их; напротив, он разводит их как можно более широко, словно будучи распят на кресте, и таким образом доставляет мучение своей плоти», зачастую всю ночь напролет (я привожу этот пример потому, что этот обычай продолжает жить в нынешней католической церкви)[176]. Очевидно, Пахомий считает своей обязанностью предводителя совершать бо́льшие подвиги, нежели братия. Однако он не позволяет братии соревноваться с ним. Он повсюду предостерегает от того, чтобы требовать от обитателей монастыря слишком многого (так же мыслит еще его второй последователь, Хорстесе)[177] Он даже может смириться до такой степени, что берет назад свое повеление, которое выглядит слишком уж суровым[178].

Здесь следует учесть и еще одно обстоятельство: Пахомий в своей языческой жизни какое-то время был солдатом[179]. Мы не знаем, как именно долго. Однако дух солдатской жизни продолжает жить в нем. Это находит свое выражение отчасти в мелочах, вызывающих у нас улыбку. Он предписывает, на каком именно расстоянии друг от друга должны идти братья, направляясь куда-либо (скажем, на сельскохозяйственные рабо-

[176] Halkin, S. 10.

[177] *Устав Пахомия*, ст. 112.

[178] *Le Museon*, LXX, 1957, S. 267ff.

[179] Halkins, S. 3f. Эту взаимосвязь уже подчеркивал мой досточтимый учитель Генрих Бемер (ок. 1900).

ты). Он требует, чтобы монастырь и келья, к которым принадлежит тот или иной брат, были обозначены на его клобуке (клобук заменяет собой погоны и пояс, на коем носится оружие; монашеское одеяние превращается в униформу)[180]. Существенно более важным является то, что в армейской службе должно господствовать послушание для обеспечения эффективного руководства множеством людей; и Пахомий в весьма скором времени имеет под своей ответственностью тысячи людей. Возможно, армейское прошлое имеет и тот обычай, согласно которому никто из братьев не имеет права извинять другого, когда ему выговаривают за ту или иную провинность, ибо тем самым он лишь мешает воспитательной работе, oboedientem transtulit ad superbiam и т. д.[181]

Подобно Антонию, Пахомий приобретает неслыханную народную любовь. Из цифр количества монастырского населения, которые мы можем слышать, возникает желание заключить, что Пахомий добился даже гораздо большего успеха[182]. Причина, вероятно, заключается отчасти в том, что здесь многие монахи имеют возможность сохранить свою мирскую профессию; и для этого теперь уже не нужно, чтобы разразилась какая-то особенная хозяйственная напасть! К Пахомию приходят также люди, никогда не видевшие денег[183]. В Египте это могли быть, судя по всему,

[180] *Устав Пахомия*, ст. 40.

[181] Там же, ст. 125f. (Horsiese). Солдатские черты в монашестве Пахомия показывают, в какой мере здесь участвует его собственная личность. Уже именно поэтому приблизительно в одно время с ним живущий Мелитий не может рассматриваться как первый основатель монастыря.

[182] Иероним. *Пахомиана*, ст. 5ff.

[183] Halkin, S. 40.

лишь крестьяне и крестьянские дети. В какой бедности должна была протекать их жизнь! Для таких людей войти в монастырь означает обеспечить себе пожизненное пропитание. (Пахомий, однако, далек от того, чтобы планировать переворот в общественном устройстве; он иной раз отнимает детей у родителей[184], но никогда не берет у хозяев раба; любой, кто хочет войти в братство, проверяется на предмет того, может ли он располагать своим телом и жизнью, т.е. является он свободным или рабом[185]. Еще в канонах халкидонского собора 451 г. мы можем прочесть: «Ни один раб не должен быть принят в монастырь против воли своего господина!» Лишь вторая редакция бенедиктинского устава, в шестом столетии, вносит некоторое изменение: «Рожденный свободным не должен получать преимущества перед тем, кто пришел в монастырь из невольничьего сословия».)

X

Я пытался показать, что раннехристианская аскеза существенным образом возникает из философского влияния. Еще среди греков и не-греков вне христианства начинает свое произрастание аскетический мир. Местами он захватывает в сферу своего влияния и религии, однако держится в известных границах. Отсутствует такая власть, как церковная, которая заботилась бы о единообразии и сплачивала бы целое; равным образом и хозяйственное положение поначалу не благоприятствует аскезе. Благоприятным оно становится лишь приблизительно с 300 г., ко времени, когда

[184] Ibid. S. 20ff.
[185] *Устав Пахомия*, ст. 25 и 174.

христианство по числу своих исповедников имеет уже огромное преимущество. Таким образом, мы по большей части хорошо осведомлены о христианской аскезе, однако можем утверждать и то, что равным образом расширение испытывает и внехристианская аскеза. Целью аскетического образа жизни повсюду является обуздание плоти. Среди верующих часто встречается также стремление совершить нечто особенное к чести Бога.

Сообщенные здесь факты склоняют к тому выводу, что раннехристианская аскеза напрямую происходит от греческого духа. Церковный историк Карл Хойсси в Йене издал в 1936 г. весьма содержательную и ценную книгу о возникновении монашества, однако он склонен все самые решающие моменты выводить из внутреннего развития самого христианства. Лично я не вижу для этого никакой возможности. Ибо в этом случае пришлось бы — по примеру того, как это сделал Эрик Петерсон в своем ученом труде о ранней церкви, иудаизме и гностицизме (1959) — нарисовать следующую картину: верующие желают как можно скорее приблизить Царствие Божие: «Покуда женщины рождают, правит смерть» (ст. 218). Поэтому, например, Афенагор в своем «Прошении» (32f.) придает еще большую суровость заповеди Нагорной проповеди (Мф. 5, 28 и т. д.). Однако при таком понимании нам придется пренебречь собственным свидетельством о себе первых христиан, а тем самым — подавляющим большинством христианских высказываний, сюда относящихся. Отдельная мысль выдвигается на первый план — мысль, которую я уже потому не желаю обобщать, что в древней церкви надежда на скорое возвращение Иисуса быстро исчезает. Более верными кажутся мне указания и общие рассуж-

дения Рихарда Рейтценштейна, кои необходимо лишь довести до логического завершения и соединить в общей картине. В этом смысле я и прошу понимать мое собственное изложение.

Неоднократно нам приходится слышать в собственных воспоминаниях отшельников и монахов высказывания о том, что они ведут философическую жизнь. Подобного рода собственные воспоминания вполне могут содержать ошибки. Однако в нашем случае все говорит за то, что они достоверно передают истину. К тому же у нас есть возможность анализировать и сопоставлять факты в мышлении. По Клименту Александрийскому, философия есть «завет, διαθήκη, который Бог заключил с эллинами, подобно тому как в другой форме он заключил его с иудеями, и в наисовершеннейшей форме через Христа со всем человечеством»[186].

Можно привести еще множество примеров в пользу того, что между философией и ранней христианской аскезой существует тесная связь. Первоначальным языком аскетов везде и всюду является профессиональный язык греческих мыслителей. Это касается как общих выражений, подчеркивающих принципиальные моменты (например, ἐγκράτεια), так и обозначения тех или иных внешних вещей (например, μοναστήριον = келья). Равным образом из Греции происходит и часть образного языка, которым пользуются отшельники и монахи. Платоновское сравнение тела с темницей души имеет в церкви богатую историю, начинающуюся еще в *Послании к евреям* (13, 3).

[186]Например, *Строматы*, VI, 5, 42, I (II S. Staehlin); M. Polenz: Nachrichten der Akad. D. Wissenschaft/zu Goettingen, Phil.-Hist. Kl., 1943, N 3, S. 110.

Афанасий изобразил смерть Антония и при этом сравнил ее со смертью Сократа (у Платона). Умирающий Антоний походит на человека, «который из чужого города возвращается на родину»; он оканчивает свою жизнь «с ясным лицом»[187]. Не так стоически умирает Пахомий; он вспоминает о своей ответственности. Его душа обращается к телу, когда приближается его конец: «Горе мне, что я был привязан к тебе; из-за тебя я подпадаю осуждению». Эти слова, однако, соответствуют греческой цели, к коей Пахомий стремится вместе со своими монахами: «Они, будучи облечены плотью, ревнуют о житии бесплотных существ» (ангелов. — *Примеч. авт.*)[188].

Стоик в своей внутренней борьбе гордится тем, что являет собой зрелище для богов. Антоний перелицовывает эту мысль на христианский лад: «Господь не забыл его брани, но был ему во вспоможение...» Антоний ощущал помощь таинственного существа и вздыхал с облегчением; он ощущал ослабление своей боли; теперь он спросил свое видение: «Где ты был? Почему не пришел с самого начала, чтобы закончились мои мучения?» И голос отвечал ему: «Антоний, я был здесь; однако я медлил, чтобы увидеть, как ты сражаешься»[189]. Строго соблюдается обет бедности. Монахи Пахомия почти не имеют личной собственности: они не могут ни дарить, ни получать подарки, кроме самых необходимых предметов одежды.

[187] Афанасий Александрийский, 19, 810d и 811a–b со ссылкой на 1 Кор. 15, 51; ср. 2 Кор. 4, 10f. и 6, 9; Рим. 8, 26; Смерть Антония: Афанасий Александрийский, 89, 862a; 91, 863c; 92, 864c.

[188] Halkin, S. 39 и предисловие Биоса.

[189] Афанасий Александрийский, 10, 804c; ср. 1 Кор. 4, 9.

При этом ссылаются на Библию, на обычай первой общины; однако также и на кинический постулат: обладание (следовательно, не только богатство) есть бремя. Иоанн Златоуст видит «в терпеливом Лазаре философа»[190].

Кинизму свойственно вытеснение родственных и дружеских чувств. Эту практику перенимают христианские отшельники; они почитают аскетической обязанностью оказывать любовь к ближнему равномерно каждому, насколько это возможно при «философической» жизни, однако никому при этом не отдавая предпочтения. Я упоминаю Вера Анкирского (Verus von Ankyra) и его жену Воспорию: «Оба в такой мере обладают добродетелью веры и упования, что они не заботятся даже о собственных детях, но во всем помышляют лишь о будущей жизни». Пиор дает «обет никогда более не искать встречи со своими родственниками»[191]. Пахомий лишь с большими ограничениями позволяет родственникам навещать монахов в монастыре или монахам принимать участие в похоронах родственников в миру. Василий берет на вооружение эти принципы[192]. Кроме того, он стремится воспрепятствовать возникновению дружбы между членами монашеской общины; он угрожает наказанием временного исключения[193].

Для всего нашего вопроса весьма поучительна именно та область, где греки не занимают никакой единой позиции, и равным образом не имеют ее и христиане. Чувство стыда киники считают

[190] Geffke, S. 38; к Лазарю: *Правила, кратко изложенные* Василия, 20, 484a.

[191] Палладий, 66 и 39.

[192] *Устав Пахомия*, ст. 29.

[193] *Аскетическая проповедь* Василия, 2, 325d–e.

искусственным и бесполезным; оно зачастую грубо оскорбляется в целях человеческого назидания. Диоген открыто совершает все отправления, также дела Деметры и Афродиты. Бродячий оратор Дион Прузский иной раз выступает перед своей аудиторией обнаженным[194]. Среди христиан есть путешествующий аскет Сарапион. Он с самого начала представляет собой явление в большей мере киническое, нежели христианское. Этот человек предлагает в Риме одной христианской девственнице: «Сними, как и я, твои одежды, возложи их себе на плечо и следуй за мной по городу!» Она отказывается. Тогда он не выдерживает: «Ты просто не хочешь, чтобы тебя сочли ненормальной!» Христианский хронист Палладий (37) не видит в этой истории ничего безнравственного и соблазнительного: он «причесывает» ее под факт воспитания смирения. Такие аскеты будут оставаться в меньшинстве; однако сперва их терпят. Гораздо чаще мы наблюдаем чрезмерно обостренное чувство стыда, как у Плотина. Более чем за два тысячелетия до Антония и Пахомия египетский визирь Птахотеп написал книгу приличий (возможно, она лишь приписывается ему, в действительности же написана еще в третьем тысячелетии). Птахотеп советует за едой никогда не смотреть на тарелку соседа: «Не смотри на то, что лежит перед ним, но лишь на то, что лежит перед тобой»[195]. Это, похоже, становится добрым обычаем у благовоспитанных египтян. Пахомий перенима-

[194] Диоген Лаэртский, VI, 69; о Дионе: W. Schmied bei Pauli-Wissowa, V, 1905, Sp. 853.

[195] *Ерманн А.* Литература египтян. 1923, ст. 89; *Zaba Z.* Les maximes de Ptahhotep. Prag., 1956 S. 75f. Z. 119ff. Prisse: Si tu es un homme qui fait partie de ceux qui sont assis a la table dun plus noble que toi, accepte ce quiest devant lui, Pap. Lond.

ет обычай в первоначальном смысле (нескромности и зависти следует избегать). Но Антоний уже переводит его в аскетическое русло: он стыдится того, что он должен заботиться о своем теле; поэтому он не хочет, чтобы на него смотрели за трапезой. Он также не хочет, чтобы его видели обнаженным. Однако здесь более поучительна другая история. Двум аскетам необходимо перейти через реку. Они условливаются сделать это на далеком расстоянии друг от друга: сквозь мокрые одежды проглядывают телесные формы, и ни один не должен видеть их у другого. Один пересекает реку вброд. Другой не решается войти в воду: он не хочет видеть себя обнаженным и собственными глазами. Тогда Бог совершает ради него чудо милосердия и в одно мгновение переносит его над водой: он выходит на другой берег совершенно сухим. Раскол греческих мыслителей повторяется[196], таким образом, и в христианстве: еще одно доказательство существующей связи.

Наконец, я напоминаю о том, что длительный пост, да еще и усугубленный иными аскетическими упражнениями, часто приводит к необычайным душевным переживаниям. Плотин в 263–268 гг., когда рядом с ним находится Порфирий, четырежды переживает экстатическое соединение с высшими сущностями, Порфирий — однажды, в возрасте 68 лет[197]. Христианские аскеты дают богатый материал для парапсихологии. При этом

10409); tu dois regarder ce qui est devant toi; ne jette pas sur lui des regards peroant – le ka eprouve du degout quand on le moleste.

[196] Афанасий Александрийский, *Житие Антония*, 60, 841d и 842a–b.

[197] Порфирий. *Жизнь Плотина*, 23.

содержание их переживаний лишь отчасти разнится от подобных же переживаний в язычестве. Переживание небесного путешествия не связано ни с какой определенной религией. Мы находим его у апостола Павла (2 Кор. 12, 2ff.), у равви Акиба и трех других раввинов[198], в греко-египетских волшебных папирусах[199], а также у Антония: «Он стоял и видел, как будто он вышел из своего тела и в сопровождении нескольких существ поднимается в воздух»; правда, затем он встречается с препятствиями[200]. В других случаях Антоний наблюдает в своих видениях небесное путешествие другой души, покидающей умирающее тело[201]. Временами Пахомия в его визионерских опытах вновь посещает тревожное чувство ответственности, нечто вроде ночного кошмара; он видит своих братий в опасностях, от которых они не в силах бежать, окруженных огнем, или босыми ногами запутавшихся в колючем кустарнике, или подстерегаемых крокодилами. К тому же его братья часто испытывают нападки злых духов, против коих им приходится сражаться. Даже и такой человек, как Афанасий, не свободен от подобной веры. Не только «Жизнь Антония» полна такими историями. В ученом рассуждении Афанасий доказывает, что Иисус должен был умереть на кресте: «Если дьявол, изгнанный с небес, блуждает в нижних воздухах, здесь повелевает также непо-

[198]Bab. Chagiga 14b–16a (Baraitha); J. Leipoldt: Angelos-Beiheft II 1927 S. 9f.

[199]Karl Preisendanz, Papyri Graecae magicae I 1928 S. 89ff.; Albrecht Dieterich, Eine Mithras-Liturgie 1910.

[200]Афанасий Александрийский *Житие Антония*, 82, 856c.

[201]Там же, 60, начало ст. 841b; 66, 845c; толкование ст. 846a.

слушными духами и пытается удержать тех [людей], которые стремятся вверх; если затем пришел Господь, дабы ниспровергнуть дьявола, очистить воздух и проложить нам дорогу наверх к небесам; и если это должно было произойти через его смерть, через какую еще смерть это могло произойти, если не через смерть в воздухе, через смерть на кресте?»[202] Таким образом, дело Иисуса состоит в победе над злыми духами. Они покушаются не только на отшельников и монахов; однако, очевидно, что именно этим последним приходится выдерживать на себе первый удар.

Я мог бы множить примеры и далее, но полагаю, что сообщенных вполне достаточно.

Задаваться вопросом об индусских влияниях я считаю принципиально возможным, принимая во внимание пути сообщения в нехристианскую эпоху[203]. Однако я не нахожу для этого никакого повода; при сообщенном нами материале не остается никакого необъясненного остатка, который создавал бы необходимость поисков причин в Индии. Скорее, искушение поискать корней на дальнем Востоке мы испытываем, сталкиваясь с древней греческой философией, прежде всего с Платоном.

Так называемый гностицизм и исследования Х. Ионы по нему я умышленно оставил в стороне. Большой коптский рукописный клад, найденный в 1945 г. близ Наг Хаммади в Верхнем Египте, подарил нам более трех дюжин гностических рукописей, которые до сей поры оставались неизвест-

[202] *О вочеловечивании Логоса*, 25 (I 1 S. 68a–69a), со ссылками на Лк. 10, 18 и Еф. 2, 2.

[203] Ср., например: Тертуллиан. *Апология*, 42, 1; Климент Александрийский. *Строматы*, III 7. 60, 2ff. (II S. 223f. Staehlin); по этому же поводу P. Oxy. 1380.

ными. Из них лишь малая часть стала доступной на сегодняшний день — примерно лишь пять рукописей. До остальных пока что трудно добраться; я лишь отчасти смог добиться успеха. Будем надеяться, что в обозримом будущем мы будем располагать более богатым материалом, и он позволит нам разрешить те или иные спорные вопросы. С определенностью, однако, можно сказать, что греческий дух (наряду с восточным) оказывает здесь серьезное влияние; это необходимо доказать в будущем. Однако гностические особенности задают нам множество загадок; так, например, воззрение (правда, не всеобщее) об искупленном Искупителе, которое облечено в слова уже в раннехристианскую эпоху, в одах Соломона (Oden Salomos) (8, 25; 42, 24): ни возникновение, ни первоначальный смысл этого понятия пока что не установлены. Возможно, оно связано с тем, что человечество тех времен любит мыслить аналогиями и что наиболее частый вид магии есть магия аналогии. Это становится зримым, например, в изречении, приводимом христианином Фирмиком Матерном, когда он говорит о языческих религиях (22, 1):

> «Getrost, Ihr Mysten, da der Gott gerettet ist;
> So wird auch uns nach allem leiden Heil zuteil»[204].

Но пока что это всего лишь предположение, поэтому мы рассчитываем на новые источники. Если таковые станут доступны, я охотно вернусь к гностицизму.

[204] «Дерзайте, мистики, теперь, когда спасен Бог, и на нашу долю, после всех страданий, найдется спасение». — *Примеч. пер.*

Т. Г. Сидаш

Философия Порфирия сквозь призму древних культур

ЧАСТЬ I. ЭЛЛИНСТВО, ЕГО ВОСПРИЯТИЕ НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ И В РИМЕ[1]

Мог ли эллинизироваться эллин? Насколько, вообще, может обрусеть русский и онемечиться немец? Не подсказывает ли сам язык, что обрусеть может немец, а онемечиться — русский, но не наоборот? Это очевидно. Тогда что мы имеем в виду говоря об «эпохе эллинизма» применительно к народу Эллады времен расцвета македонской монархии (ведь термины «эллинизация» и «эллинизм» бессмысленны применительно к самим эллинам, ибо сами эллины *эллинизироваться* не могли)? Единственный выход — сказать, что мы обозначаем термином «эллинизм» процесс взаимовлияния Эллады и азиатских цивилизаций; однако процесс этот лишь для варварских народов мог обозначать эллинизацию, для эллинов же, очевидно, *варваризацию*. Итак, в случае, когда субъектом истории мыслятся любые

[1] Поскольку в отечественной науке уже существует весьма развитая литература об этом предмете, то цель нашего изложения — свести в одной работе выводы ученых, занимавшихся каждый своей областью, поэтому данная часть работы строго компилятивна по самому ее замыслу.

варвары, будь то македоняне, сирийцы или римляне, вполне допустимо говорить об их эллинизации и о том, что они переживали «эпоху эллинизма»; но тот же самый процесс в отношении к эллинам по самому своему существу был и должен носить имя *варваризации*. Все это вещи простые и очевидные, однако их полезно отметить сразу же, прежде чем приступать к большому исследованию, ибо введенный в последней четверти XIX столетия И. Дройзеном термин «эллинизм» и по сию пору определяется разными учеными по-разному[2]. Для нас, поскольку мы собираемся говорить по преимуществу об Элладе, термин «эллинизм» бессмыслен, так что время от битвы при Херонее до падения последней из македонских монархий Ближнего Востока мы будем называть варваризацией, имея в виду, что мы ведем разговор именно об эллинах. Более того, у нас нет никаких оснований называть каким-то иным именем процессы, происходившие в Элладе и во весь римский период. Завершенной варваризацию следует считать ко временам Диоклетиана — Константина Великого, когда гражданин полиса окончательно стал царским рабом и римский принцепс вырос из тирана/императора в религиозно освященного (в ближневосточном стиле) самодержца. Только тогда, и не раньше, мы можем говорить о совершенном угасании греческого духа, о варваризации ставшей и завершенной; в эту же эпоху в Византии — единоутробной сестре восточных деспотий

[2]Обзор отечественных и зарубежных концепций см.: *Кошеленко Г. А.* Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979; *Маринович Л. П.* Александр Македонский и становление эллинизма // Эллинизм: Экономика, политика, культура. М., 1990.

слово «эллин» на века и века — до палеологовского возрождения — становится бранным[3].

За весь македонский (эллинистический) период мы не наблюдаем в Греции и Македонии никаких серьезных подвижек ни в политической, ни в экономической сферах[4], однако же культурные и религиозные влияния ближневосточных традиций очевидны. Но почти то же самое можно сказать и о государствах диадохов, копировавших ахеменидскую монархию в политико-экономическом аспекте[5] и при этом, несомненно, претерпевающих увлечение греческой культурой. Но раз дело обстоит таким именно образом, то задачей историка философии, собирающегося говорить об эллинской мысли в этот период, является отследить внутреннее ее изменение, варваризацию, аналогичную той, какую шаг за шагом отслеживают историки, занимающиеся политической и экономической историей; нужно суметь показать, как из недр и форм чисто эллинского мышления вырастает азиатская ментальность интеллектуального истэблишмента III–V вв. по Р. Х. (неважно, будет он христианским или языческим), соответствующая диоклетианово-константиновой империи в сфере политической.

[3] Дело тут не в византийском христианстве, а в азиатских идеологемах, ибо до всякого христианства, как мы увидим ниже, эллины были ненавистны всему Востоку.

[4] См.: *Кошеленко Г. А.* Эллинизм: к спорам о сущности // Эллинизм: Экономика, политика, культура. М., 1990. — Хотя создание крупных рабовладельческих хозяйств, разорение рабовладельца-середняка, образование охлоса в городах и т. п. процессы и явились в конечном счете основанием для создания в Элладе политэкономической системы азиатского типа, но, взятые сами по себе, они являются лишь деградацией чисто эллинской полисной системы.

[5] См..: *Маринович Л. П.* Указ. соч.

Однако корректно ли здесь говорить о варваризации? Насколько правомерно противопоставление эллинства и варварства? Насколько это противопоставление укоренено в самом античном сознании? Противопоставляли себя только эллины варварам или только варвары — эллинам? Или этого не происходило вовсе, или это происходило взаимно?

1. О надмении эллинов

Мы не живем обычной жизнью. Мы рождены, чтобы стать чудом для потомков.

Эсхин, III, 132

Первоначально слово «варвар», происходящее от звукоподражательного глагола βαρβαρίζειν («бормотать»; соответственно, варвар — «бормотун»), обозначало лингвистическую реальность, называло собственно человека, говорящего не на греческом языке[6]. Впервые слово встречается у Гомера (*Илиада* II, 867) применительно к союзникам троянцев карийцам (родственным эллинам малоазийским арийцам). Как совершенно справедливо замечает Э. Д. Фролов, уже в этом первотексте культуры слово не обозначает реальность строго лингвистическую, но аксиологически окрашенную противоположность понятию эллинского, ибо у Гомера же появляются и понятия панэллинства и Эллады в значении не географическом, но этнокультурном.[7] В ранней трагедии, у Эсхила и

[6]См.: *Исаева В. И.* Идеологическая подготовка эллинизма // Эллинизм: Экономика, политика, культура. М., 1990.

[7]См.: *Фролов Э. Д.* Рождение греческого полиса. С. 143. — В книге содержится хороший обзор становления

Софокла, слово получает национальную дифференциацию: «бормотунами» называются уже не не-эллины вообще, но конкретно персы, лидийцы, египтяне[8]; они пока еще отличаются от эллинов, а не противопоставляются им (хотя бормочущие в известном смысле всегда противостоят говорящим). Уже поколение спустя, во времена Аристофана, Сократа и Еврипида, термин «варвар», не лишаясь национальных дифференциаций, приобретает ярко выраженный этико-эмоциональный оттенок низости и зла. Еще некоторое время спустя, во времена Исократа и Демосфена, он почти что лишается даже национального характера и обозначает просто прямую низость и зло, в каковом значении дальше и существует. Параллельно понятию варвара становится и понятие эллина, вырастая, опять же, из реалий рода, через понятие человека, причастного к определенного рода общинной (полисной) жизни, в понятие цивилизованной человечности, а может быть, даже человечности как таковой. Постараемся отследить этот процесс по источникам.

У истоков формирования эллинского самосознания, а соответственно, и сознания своего отличия и превосходства над варварами, стоит величественная метафора Эсхила, столь емкая и многозначительная, что мы приведем ее здесь полностью и истолкуем. Итак, матери Ксеркса, ушедшего завоевывать Грецию, снится недобрый сон:

.... Мне снился сон:
Предстали близко, в пышных одеяньях,
Две женщины: персидский на одной наряд,

эллинского национал-империализма, указаны многие из не обсуждающихся нами здесь источников.

[8] *Исаева В. И. Указ. соч.*

А на другой — дорийский. Наших жен они
И ростом превосходней, и красой лица;
И, мнится, сестры обе из одной семьи.
И знаю, будто этой — земли эллинов,
Той — варваров достались в родовой удел.
И ссору сестры некую затеяли;
И сын мой будто тут же. Хочет мир меж них
Наладить, укротить их. А потом запряг
Обеих в колесницу и набросил им
Ярмо на выи. В упряжи красуется
Одна, как башня, и браздам покорствует;
Брыкается другая и руками рвет
Постромки, вожжи, — силой выбивается,
Узду похитив, иго пополам сломив.
Упал возница. Дарий, наклоняясь над ним,
О сыне сожалеет. Ксеркс, узрев отца,
На теле раздирает ризы царские.
Такой мне этой ночью сон привиделся[9].

Природное родство и противоположность характеров — вот что здесь самое важное: не только конфликт интересов, обусловивший взаимную ссору сестер, но и разное отношение к высшему принципу. (Образ колесницы — традиционный мистериальный образ, о чем нередко говорят в связи с Платоном и что недурно также вспомнить и в связи с автором, подвергавшимся даже уголовным преследованиям за любовь к слишком смелым интерпретациям религиозной символики.) Эсхил с гениальной простотой воспроизводит те два элемента эллинского сознания, без которых оно никогда не существовало, к чему бы ни обращалось: единство всего и трагическое противостояние того лучшего, что есть в дольнем,

[9] *Персы*, 180–200; цит. по: *Эсхил.* Трагедии / Пер. Вяч. Иванова. М., 1989.

высшему. Эсхилов образ, очевидно, диаметрально противоположен платоновскому: эллины (а они для Эсхила, конечно же, соль земли) — это темный конь, сбрасывающий возницу, или это конь белый? Но ведет он себя так же. Дела в мире, в душе мира обстоят так, что — благодаря бунту лучшего — возница низвергнут, и таинственный седок, представленный Дарием, утешает его, ибо лучшее уходит к самобытию, оно враждебно высшему, в какой-то момент даже побеждает его (подобно Прометею), и лишь худшее остается следствием высшего. Весь этот конфликт, как и в случае с Прометеем, нужен, чтобы задать темпоральность божественному, показать, что не все, что таковым кажется, на самом деле таково. Персидская монархия столь же тщетно претендует на божественность, сколь и поколение новых богов; именно потому, что и то и другое существуют в чужой форме, лучшее из низшего и дольнего раскалывает единство псевдобожественного и превращает его власть в дым, оставляя в действительности лишь множество противоборствующих моментов, одним из которых становится и само это лучшее, когда поставляет себя самостоятельным принципом.

Перед нами — мудрость трагического века Эллады во всей ее красоте и глубине. Уже в этой древнейшей метафоре персы выступают рабами — рабами царя или божества, неважно — одно это лицо или два (не будем забывать, что дед этого самого Ксеркса — Кир — провозглашался иудеями Мессией, да и персы обожествляли Кира)[10] Пер-

[10]См.: *Ис.* 45, 1–2; *Эсхил.* Персы, 156–157. Впрочем, что касается персов, то это грекам казалось, что персы считают своих царей богами, сами же персы считали их только представителями богов.

сы — рабы не по природе, ибо речь идет у Эсхила о сестрах, но по характеру, по этосу, и именно как этос они противостоят свободным, т. е. эллинам. Эти эллины, разумеется, не «носители цивилизации», не «люди культуры» — это род, теснейшим образом связанный со своей землей, с этой вот именно землей Эллады, которая им в самом буквальном смысле помогает, моря голодом персов, например[11]. Таково первое из известных нам развернутых высказываний на эту тему; все, что мы ниже обнаружим у позднейших эллинских писателей, будет оказываться экспликациями и толкованиями данного впервые пришедшего к слову у Эсхила понимания.

У Еврипида[12] варвар — это существо столь низменное и презренное, что напоминание о варварском происхождении (*Медея*, 1330–1343) или уподобление варвару (*Орест*, 485) оскорбительно. Фригийцы — «хранители зеркал и благовоний», чьей «кровью рабской» Орест гнушается обагрить свой меч[13]. Азиатские женщины коварны, развратны, не брезгуют любовными зельями[14]. Варвары — это вообще мерзость:

Род варваров, где с дочерью отец,
Сын с матерью мешается, и с братом
Сестра живет, и кровь мечи багрит
У близких, а закон не прекословит[15].

Варвары — это рабы, у которых царствует сила, в то время как у эллинов правят закон и прав-

[11]См.: *Эсхил*. Персы, 793–795.
[12]Все цитаты из этого автора даются по изданию: *Еврипид*. Трагедии: В 2 т. / Пер. И. Анненского. М., 1999.
[13]См.: *Орест*, 1527–1528.
[14]См.: *Андромаха*, 155–158; 643.
[15]Там же, 174–178.

да[16]. Как рабам им не свойственны высокие человеческие чувства и движения:

.........Пойми: не слыть же нам
Невеждами, отказывая мертвым
В забвении небрежно. Да, у вас,
У варваров, нет уваженья к дружбе,
Вас славная не восхищает смерть —
Мы ж, эллины, тем держимся[17]

А раз варвары рабы, то:

Грек цари, а варвар гнися!
Неприлично гнуться грекам
Перед варваром на троне.
Здесь — свобода, в Трое — рабство[18]

«Самым сюжетом своим и характером пьеса (т. е. *Ифигения в Авлиде*, двустишие из которой только что нами цитировалось. — *Т. С.*) наводила на мысль о возможности возобновления героического противоборства единой Эллады с заклятым врагом — азиатскими варварами устами главной героини, готовой принести себя в жертву ради победы над врагом Ифигении, поэт провозглашал принцип, исполненный столь же высокого патриотизма, сколь и самого откровенного и низменного шовинизма»[19].

Этому впервые сформулированному Еврипидом принципу, который правильнее было бы назвать практическим следствием из мировоззренческих начал, было суждено большое будущее.

[16] *Медея*, ст. 530–534.

[17] См.: *Гекуба*, 328–333.

[18] *Ифигения в Авлиде*, 1400–1401, пер. Э. Д. Фролова, цит. по: *Фролов Э. Д.* Панэллинизм в политике IV в. до н. э. // Античная Греция: Проблемы развития полиса. Т. 2. М., 1983. С. 158.

[19] *Фролов Э. Д.* Панэллинизм в политике IV в. до н. э.

У Аристофана имена рабов либо просто клички, например «Белая», «Рыжий» и т. п., либо имена варварских народов, например: Μίδας и Φρύξ в *Осах*, Λυδὸν и Φρύγα, Θρᾶττα и Σὺρα в *Мире*, в *Птицах* (а быть может, и в *Плутосе*) встречается раб кариец. Лишь единожды у Аристофана раб (возможно(!)) носит греческое имя. Такое употребление имен имеет, разумеется, под собой и чисто историческую реальность, указывая на те области, откуда в эпоху Аристофана завозились рабы. Однако тесная взаимосвязь между рабом и не-эллином существовала куда более в сознании комедиографа, нежели в окружавшей его реальности войны со Спартой, когда торговля пленными эллинами процветала в Афинах в полную силу. Этот факт особенно оттеняется тем обстоятельством, что всегда чуткий к акцентам и языковым неправильностям своих персонажей Аристофан не заставляет всех этих рабов βαρβαρίζειν, т. е. речь здесь идет о рабах, выросших в Афинах, обладающих эллинскими понятиями и интеллектом на уровне среднего афинянина и все равно остающихся всего лишь мидийцами, фригийцами, сирийцами и рабами[20].

Когда современник Аристофана Фукидид называет персидского царя не по титулу и не по имени, но просто Варваром, т. е. Бормотуном[21], то он, безусловно, наилучшим образом выражает свое отношение к нему.

Параллельно столь презрительному отношению к не-эллинам у Аристофана приходят к сло-

[20] Написано с опорой на книгу С. И. Соболевского «Аристофан и его время» (М., 1957. С. 297–307).

[21] Например: I. 18 и во множестве других мест; такое словоупотребление вообще обычно для Фукидида.

ву чувство панэллинского родства, укор греков во взаимной вражде, призыв к всеэллинскому единству[22]. У Еврипида и Аристофана мы сталкиваемся уже с четким противопоставлением эллинства варварству. Причем позицию Еврипида правильно было бы визуализировать таким образом: «На афинской картинке середины V века до н. э. изображены согнувшийся персидский солдат и афинский гоплит (тяжеловооруженный), приближающийся к нему сзади, держа в руке напряженный фаллос»[23].

Итак, в Афинах, впервые принявших на себя удар восточных варваров, персов, впервые же пришло к слову и ясное сознание превосходства эллинов над варварами и предопределенность одним властвовать, а другим подчиняться. Единственный греческий писатель того времени, относящийся к варварам без презрения, это Геро-

[22] Эти призывы к всеэллинскому единству у Аристофана встречаются двух видов: безусловные — например, *Мир*, 303–305:

Смело, други, поспешите, избавленья близок день.
О всеэллинское племя! Друг за друга станем все,
Бросим гневные раздоры и кровавую вражду!

и условные — призывы к миру пред лицом варварской угрозы, например, *Лисистрата*, 1149–1154: [реплика обращена к афинянину и спартанцу]:

...Как родные, кровные,
Из одного ковша вы возливаете
На алтари, у Фермопил, в Олимпии,
В Пифо, да где еще, не перечесть всего!
И вот, перед лицом враждебных варваров
Поля Эллады вы опустошаете!

(цит. по: *Аристофан*. Комедии: В 2 т. М., 1983).

[23] См.: *Брюле П.* Повседневная жизнь древнегреческих женщин в классическую эпоху. М., 2005. С. 115.

дот. И в этом нет ничего удивительного, ибо, будучи уроженцем Галикарнаса, входившего в состав Персии, города, «чьи правители стояли в особо близких отношениях к персидскому двору»[24], он относился к категории эллинов, которых в Афинах называли «царскими рабами»[25]. Здесь же нужно вспомнить о том, что позднее Галикарнас был одним из всего лишь двух ионийских городов, не вставших на сторону Александра и эллинской конфедерации, и, более того, отчаянно защищавшимся. А также что именно эта нарочитая варварофилия Геродота получила достойную отповедь еще в античности в трактате Плутарха Херонейского *О злокозненности Геродота.*

Следующее большое столкновение с варварами имело место в Сицилии, там греческие колонисты вели непрерывные и жесточайшие войны с карфагенянами. Именно там впервые в Элладе Дионисий Старший начинает проводить жесткую национальную политику, беспощадно расправляясь с теми из эллинов, кто сотрудничает с варварами[26]. И вот именно сицилийцы Горгий и Лисий являются первыми эллинскими писателями, более или менее развернуто излагающими программу панэллинизма, и они же, как политики, стремятся так или иначе провести ее в жизнь. Произведения, в которых они излагали эти свои мысли, одноименны: *Надгробная* и *Олимпийская речи* Горгия, должно быть, послужили образцами для одноименных произведений Лисия[27]. Сами

[24] *Борухович В. Г.* Научное и литературное значение труда Геродота // Геродот. История. М., 1993. С. 476.

[25] Так называет эллинов, находившихся под властью персов, например, Демосфен (IX, 43).

[26] См., например: Диодор Сицилийский, XIV, 46, 2.

[27] Да и не только Лисия: например, Филострат цитирует

эти произведения Горгия до нас не дошли, но вот что пишет о них Филострат (*Жизнь софистов*, I, 9, (4)): «*Олимпийская речь* его оказала пользу величайшему (делу). А именно, видя, что Эллада враждует, он стал советовать грекам (держаться) единомыслия, направляя (их) против варваров и убеждая их, чтобы (греческие) города сражались не друг с другом, но с землей варваров». И далее, в *Надгробной речи* «он подстрекал афинян против мидян и персов и проводил ту же самую мысль, что и в *Олимпийской речи*, об единомыслии (всех) эллинов».

А вот что говорит эллинам Лисий: «Вам следует прекратить войны между собой, единодушно стремиться к общему спасенью, стыдиться прошлого, бояться за будущее, подражать предкам, которые у варваров, желавших завладеть чужой землей, отняли их собственную и, изгнавши тиранов, сделали свободу общим достояньем»[28]. Высокая, патриотическая идея спокойно уживается у этих писателей с наивным убеждением в том, что совместный поход на Восток решит все внутренние эллинские проблемы.

Особого рассмотрения заслуживает творчество Ксенофонта, ибо его роман о воспитании Ки-

Надгробную речь Горгия: «Трофеи побед над варварами заслуживают гимнов (хвалебных песен), трофеи же побед над эллинами — тренов (плачей)»; в то же время у Исократа в *Панегирике* (158) мы читаем: «Легко заметить, что о войне против персов у нас слагаются хвалебные песни, а о войнах против эллинов — только плачи; те поют на торжествах и праздниках, а эти вспоминают в горести и беде». Здесь и ниже Филострат цитируется по: *Маковельский А. О.* Софисты. Баку, 1940. С. 22; Исократ цит. по: Ораторы Греции. М., 1985.

[28] *Олимпийская речь* // Лисий. *Речи.* М., 1995. С. 285.

ра может спровоцировать возникновение не отвечающего никакой действительности представления о проперсидских симпатиях автора. Но прежде всего взглянем на другие его произведения как на контекст, обрамляющий *Киропедию*. Вот спартанский царь Агесилай — образец военачальника для Ксенофонта — сравнивается[29] с персидским царем: первый открыт — второй скрытен, первый доступен людям — второй отделен от них непроходимым болотом двора, спартанец быстр в делах — перс медлителен, этот невзыскателен в пище, питье и сне — тот предельно требователен ко всему этому. А вот как Агесилай поступает с рядовыми персами, которые во многом подобны своему царю: «Полагая также, что презрение к силе врага побудит воинов охотнее и храбрее бросаться в бой, он приказал глашатаям на публичных аукционах продавать пойманных при набегах на вражескую территорию варваров голыми. Воины увидели, что кожа их бела, так как они никогда не раздевались, что они изнежены и не привыкли к тяжелой работе, так как они всегда совершают передвижения на повозках»[30]. Презрение к персам для Ксенофонта нечто вполне естественное, ибо «весь персидский народ, исключая одного человека[31], — это толпа рабов, чуждая гражданских добродетелей»[32]. Потому вполне понятно, что лю-

[29] *Ксенофонт.* Агесилай // Ксенофонт. *Киропедия.* М., 1977. С. 235–236.

[30] *Греческая история*, III, 4, 19; цит. по: *Ксенофонт.* Греческая История. СПб., 1993.

[31] Имеется в виду царь.

[32] *Ксенофонт.* Агесилай. С. 234. — Нужно сказать, что для греков это презрение меньше всего было литературной позой. Вспоминается, например, рассказ об одном из греческих офицеров, служивших Дарию (это был афинянин Ха-

бовь к эллинам столь же прекрасна, сколь и ненависть к варварам[33].

Теперь следовало бы сказать и о самой *Киропедии*, однако в отечественной историографии уже существует столь ясный и полный анализ этого произведения, что нам остается только частью пересказать, а частью переписать его, не претендуя здесь ни на какую оригинальность[34].

Прежде всего следует определить жанр этого произведения. Э. Д. Фролов совершенно справедливо определяет его как утопию, «где жизнь и дела создателя Персидской державы служат условным фоном, создающим для этой утопии иллюзию необходимого расстояния». При склонности эллинов (в отличие от персов и иудеев) помещать золотой век в прошлом, а не в будущем, нет ничего удивительного, что и Ксенофонтова утопия (а ей совершенно аналогично в этом отношении платоновское сказание об Атлантиде) помещает свой идеальный объект именно в прошлом, а не в будущем. «Главное в “Киропедии” — не история, а созданные воображением автора образы идеального правителя и идеального государства». Что

ридем). После поражения персов при Гранике, отчаявшись убедить царя, тогда еще властвовавшего на море, послать флот в Элладу и воевать против Александра в Греции в союзе с эллинами метрополий, он публично назвал персов негодными трусами, за что и был казнен, успев предсказать перед смертью гибель азиатской монархии. Для сравнения: мне неизвестно ни единого случая, когда эллин назвал бы трусом еврея (см.: *Дандамаев М. А.* Политическая история Ахеменидской державы. М., 1985. С. 260).

[33] *Ксенофонт.* Указ. соч. С. 233–234.

[34] Он содержится в работе Э. Д. Фролова «Панэллинизм в политике IV в. до н. э» (Т. 2. С. 172–174). Все нижеследующие цитаты взяты именно из этой превосходной работы и даны в авторской орфографии.

же представляют собой эти образы? Образ Кира сплавлен Ксенофонтом из нескольких реальных и весьма почитавшихся им персон, в нем явственно проступают доблесть и дисциплина Агесилая, мудрость Сократа, властность Кира Младшего. Сама Персия при этом выступает «в виде своеобразного патриархального государства, наделенного многими чертами сходства с той идеальной Ликурговой Спартой, образ которой наш автор еще раньше представил в трактате “Лакедемонская полития”». Безусловно, новым при этом оказывается сам образ царя, который есть для Ксенофонта «идеальная сверхличность — воитель и монарх, который своею волею расширяет пределы протогосударства... Идея этой державы принадлежит уже будущему, ее художественным воплощением в “Киропедии” Ксенофонт замечательно предвосхищает действительные свершения века эллинизма. <...> Показателен уже самый способ образования новой державы. Она создается путем завоевания: народ-воитель, наделенный высшей доблестью, покоряет другие, более слабые народы. Примечательно при этом, что объектом порабощения становятся именно богатые, многолюдные, но слабые в военном отношении государства древнего Востока. <...> Стержнем новой социальной структуры являются отношения победителей и побежденных: первые становятся господами, вторые низведены до положения порабощенной массы (VII, 6, 36 и 72)». Напрашивается аналогия со спартанцами и илотами, однако «в Спарте аристократы-спартиаты составляли гражданскую общину в собственном смысле слова, где каждый являлся частью суверенного целого. Напротив, новые аристократы в государстве Кира, хотя и сплочены тоже в привилегирован-

ное сословие, суверенной общины не составляют. Они группируются вокруг сюзерена-царя и выступают в роли служилой знати того именно типа, который будет характерен для эллинистических государств»[35]. Весьма интересны постановка и разрешение Ксенофонтом вопроса о регламентации царской власти. Оказывается, в самой Персии Кир не обладает абсолютной властью, там продолжают править власти общины, он самодержец только относительно покоренных народов, с персидской же общиной он заключает договор, регламентирующий границы его власти. Итак, «в образе Кира Старшего здесь представлена совершенная творческая личность того именно типа, который особенно импонировал настроениям греческой элиты IV в. Этот идеальный герой становится творцом нового миропорядка. В структуре созданного им государства обнаруживается много сходного с идеальной спартанской политией, но ее отличают и принципиально новые качества: аристократическая организация общества сочетается с сильной монархической властью, а самое государство возникает вследствие завоевания народом — носителем высшей доблести прочих стран Востока. Так в форме мнимо-исторического романа греческим читателям IV в. была предложена актуальная политическая программа...». После ознакомления с этим анализом никто, полагаю,

[35]Здесь не лишним будет вспомнить о том, что государства Диадохов не имели даже собственных имен, кроме как «царство Антиоха», «царство Антигона» и т. п. (см.: *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. М., 1985. Гл. 1); недурно также напомнить себе о значении института «царских друзей» в этих царствах и вообще о безмерно возросшем значении личностного момента в процессах осуществления власти.

не заподозрит Ксенофонта в особой симпатии к персам.

Не иначе относились к варварам и Платон с Аристотелем. Что касается Платона, то в первую очередь обращает на себя внимание тот факт, что для Платона, как и для Ксенофонта, любовь к эллинам столь же достойна и праведна, как и ненависть к варварам. Во-первых, идеальное государство Платона — это государство не варварское, не интернациональное, но строго эллинское[36]. Во-вторых, эллины у Платона — это именно род и кровь, а ни в коем случае не «носители цивилизации»[37] В-третьих, отношения эллинов к эллинам должны быть, по мысли Платона, иными, нежели отношения эллинов к варварам: межэллинские конфликты никогда не должны восприниматься иначе как раздоры, не должны превращаться в братоубийственные войны на уничтожение[38]. При том, что с варварами граждане идеального государства — эти идеальные (!) эллины — должны вести войну не на жизнь, а на смерть, они должны относиться к идеальным же (!) варварам, с горькой иронией говорит Платон, «как теперь относятся друг к другу»[39]. В-четвертых, вражда между эллинами и варварами понимается Плато-

[36] *Государство*, 470e. Здесь и ниже цит. по: *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М., 1994.

[37] Вот как, например, говорит Платон об эллинах в *Менексене* (237b): «В основе их благородства лежит происхождение их предков: они не были чужеземцами, и потому их потомки не считались метэками в своей стране, детьми пришельцев издалека, но были подлинными жителями этой земли, по праву обитавшими на своей родине и вскормленными не мачехой, как другие, а родной страной, кою они населяли...» (Там же. Т. 1).

[38] *Государство*, 470e; *Менексен*, 242d.

[39] *Государство*, 471b.

ном не как что-то временное и случайное, но как нечто принадлежащее существу дела, ибо эллины и варвары «по самой своей природе враги», в то время как эллины «по природе своей друзья»[40]. Еще жестче говорится то же самое в *Менексене* (245c–d): «Одни лишь мы [афиняне] не дерзнули ни присягнуть [царю персов], ни предать [ионийцев], настолько свойственно нашему городу свободолюбие и благородство, покоящиеся на здравой основе и природной нелюбви к варварам, ведь мы — подлинные эллины, без капли варварской крови. Среди нас нет ни Пелопов, ни Кадмов, ни Египтов, ни Данаев, ни многих других, рожденных варварами и являющихся афинскими гражданами лишь по закону, но все мы, живущие здесь, настоящие эллины; отсюда городу присуща истинная ненависть к чужеземной природе»[41].

Вспомним первообраз отношения эллинов и варваров у Эсхила: родство по природе, противоположность по характерам. У Платона, считавшего субстанцией человека душу, разность характеров с неизбежностью превращается в разность природ. Сфера же общечеловеческого единства превращается во что-то глубоко безразличное и малозначительное. Если довести его мысль до конца, выйдет, что не только варвары и эллины отличаются друг от друга, как животные разных пород, но даже и земли, на которых они обитают, качественно различны — эсхиловский мотив род-

[40]Там же, 470e.

[41]Вообще, вся речь Аспазии в *Менексене* представляет собой жемчужину политического красноречия: ясностью и краткостью она превосходит все написанное когда-либо Лисием, Исократом и Демосфеном, а по значимости в своей сфере сравнима разве что с речью Диотимы — в своей.

ной и благословенной земли Эллады никоим образом не чужд Платону. Столь радикальных выводов, однако, у Платона нигде не встретишь. Почему? Да потому, что Платон большой реалист. В самом деле, национальная характеристика платоновского государства в наше время вспоминается достаточно редко (что, принимая во внимание нынешний разнузданный интернационализм, и не удивительно), если ее и вспоминают, то только с тем, чтобы разбранить. Причем бранят за разнообразные формы беспочвенности: реакционность и коммунистичность, религиозность и отвлеченную рациональность... *Я же вижу*, как в платоновской философии в целом, так и в этом комплексе мыслей ровно то, что было общим суждением всех эллинов, и потому считаю эти пассажи выражением весьма свойственного Платону почвенничества, реализма и здравомыслия. (Вообще говоря, высшая и самая нелепая форма историко-философского идеализма состоит в том, чтобы считать Платона идеалистом — в том смысле слова, который противопоставляется реализму.) В огромном большинстве положений своей системы, касающихся того, что в Германии называли «Философией Духа», в том числе и в вопросе о нации, Платон аккумулировал и выражал опыт жизни своего народа, поэтому его философия сначала кажется весьма противоречивой, но по мере проникновения в строй эллинской жизни и речи открывается как все более и более безупречная.

Напротив, Аристотель — идеалист несравненно больший, нежели Платон, он не только разделяет воззрения своего учителя, но и доводит их до логического конца, чем превращает их в своего рода прожекты и максимы. Идеальное государство Платона куда более реалистичная вещь, чем

описание Аристотелем современных ему межнациональных отношений. Базовым феноменом платоновского суждения является тот неоспоримый факт, что именно война с Востоком, презрение и ненависть к Востоку (потом именно из этих чувств родится живейший интерес к Азии как к иному, к не-себе) делали и по сей день делают тот или иной народ европейским; эллины стали таким народом во время греко-персидских войн, и они были первым европейским народом, т. е. народом, знающим (а сначала, разумеется, инстинктивно чувствующим) свое отличие от Востока; римляне стали таким народом во время пунических войн, Новая Европа — во время крестовых походов, и, наконец, русские — в извечной войне с Великой Степью. Вне этих конфликтов нет ни Европы, ни Азии. Точнее, есть только Азия, или, если хотите, Евразия — эдакий палеонтологически засвидетельствованный «козлобаран».

Базовым представлением для Аристотеля был феномен полисной жизни; эллин был для него существом, определявшимся более всего социально. Потому учение о превосходстве эллинов над варварами носит у него не национально-мифологический, но социально-политический характер. Здесь сразу нужно сказать, что полис никогда и ни в коем случае не понимался в античности как город (Спарта, например, была конгломератом из пяти деревень), но как определенным образом устроенная община. Это была община земледельцев и землевладельцев, община прямо противоположная «городской» в нашем смысле этого слова (ремесленники не обладали правами гражданства ни в Спарте, ни (временами) в Афинах; в Фивах же действовал закон, согласно которому имя человека, занимавшегося ремеслом более че-

тырех лет, вымарывалось из списка граждан)[42]. Античные города были (особенно в поздний период своего существования) именно скоплениями неграждан: торговцев и ремесленников, входивших в альянс с эллинской землевладельческой знатью. Граждане античных полисов — это, по существу, жители деревенские. Потому когда мы говорим о запустении к I в. н. э. греческой деревни (а мы об этом ниже еще скажем), то мы говорим, по сути, не только о вымирании народа, но и о прерыве гражданственности и государственности в античном смысле слова. Итак, еще раз: характернейшей чертой полиса, т. е. эллинской общины, являлось то, что солдат, земледелец и гражданин (в пределе: законодатель, судья) были представлены одним и тем же лицом. Соответственно, народное собрание, общевойсковой сбор и суд присяжных были для древних одним и тем же обществом-полисом; собрание судей, солдат и законодателей было в принципе одним и тем же собранием, хотя в развитых демократиях община уже различала себя институционально. Полисный человек в самом буквальном смысле носил в себе свое государство (вспомним платоновскую типологию государственных устройств в связи с тем или иным устройством душ и еще раз отметим предельный реализм мыслителя), он сам был этим государством, был устроен как государство, т. е. государственно. Так вот, согласно Аристотелю, всякий,

[42]См.: *Кошеленко Г. А.* Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979. С. 10–15. — К этому следует прибавить законы, ограничивающие в правах граждан, занимающихся торговлей и ремеслом (например, в тех же Фивах государственные должности мог занимать только человек, не занимавшийся торговлей более 10 лет), и т. п. установления.

кто не живет в полисе и не носит, соответственно, полис внутри, не может быть назван и человеком в полном смысле этого слова. Не живущий в определенного рода общине не может быть свободен, даже если он царь или тиран, а если не может быть свободен, то не может быть и человечен. Варвар — выродок, недочеловек.

Позволю себе напомнить, как эти мысли выражает сам Аристотель. Человек — животное политическое, сам по себе человек есть нечто не самодостаточное: «Тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством»[43]. Этот факт, однако, отнюдь не снимает самодостаточности в качестве абсолютной цели всякого существования, так что если человек сам по себе и не способен к самодостаточности, то возникшее из общения общество: сначала семья, потом селение и, наконец, государство — постепенно приближается к этой цели. «Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни»[44]. Таким образом, общение возникает естественно, ибо человек политичен по природе, а завершением общения, самой совершенной его формой является государство. Только в общине-государстве человек становится самодостаточен, т. е. только здесь процесс человечности достигает це-

[43] *Политика*, I, 1, 12. Здесь и ниже цит. по: *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1983.

[44] Там же, I, 1, 8.

ли и человек становится человеком. Как все эти рассуждения относятся к вопросу о варварах и эллинах? «Государство есть общение свободных людей»[45], свободные люди в государстве — это, очевидно, граждане, а «граждане суть те, кто участвует в суде и народном собрании»[46], а также, добавим мы, те, кто ходит на войну, сам себя мобилизуя и призывая. Так вот, с этой точки зрения, у варваров либо вовсе нет государства — так Аристотель говорит о Вавилоне, что он представляет собой «скорей племенной округ, нежели государственную общину»[47], — либо оно существует в древнейшей и, так сказать, зачаточной форме государственности — монархии. Из этого, поскольку создание государств — процесс именно естественный, следует природная неполноценность варваров. Эта их природная ущербность являет себя на первой же фазе возникновения государства, а именно при создании семей: «У варваров женщина и раб занимают одно и то же положение, и объясняется это тем, что у них отсутствует элемент, предназначенный по природе своей властвовать. У них бывает только одна форма общения — общение раба и рабыни. Поэтому и говорит поэт: “Прилично властвовать над варварами грекам”[48]; варвар и раб по природе своей понятия тождественные»[49], т. е. рабский статус женщины в варварских обществах убеждает Аристотеля в том, что варвары мужчины лишены властительного нача-

[45]Там же, III, 4, 7.
[46]Там же, III, 1, 4 и 5.
[47]Там же, III, 1, 12.
[48]Имеется в виду уже знакомое нам место из *Ифигении в Авлиде*.
[49]*Политика*, I, 1, 15.

ла как такового. Итак, низменная природа варваров являет себя сначала в ущербной рабской семье, воспитывающей рабов, затем, поскольку семья есть не столько основание государства, сколько его живая часть, низменным оказывается и само государство, сплоченное из таких семей. «Так как по своим природным свойствам варвары более, нежели эллины, склонны к тому, чтобы переносить рабство, и азиатские варвары превосходят в этом отношении варваров, живущих в Европе, то они подчиняются деспотической власти, не обнаруживая при этом никаких признаков неудовольствия. Вследствие указанных причин царская власть у варваров имеет характер тирании, но стоит она прочно...»[50] Такое положение дел Аристотель, несомненно, как-то связывает с географией (хотя нельзя сказать, что местоположение народа прямо определяет у Аристотеля его характер), во всяком случае, он говорит, что северяне мужественны, но не умны, южане умны, но не мужественны и потому «живут в подчинении и рабском состоянии. Эллинский же род, занимая как бы срединное место, объединяет в себе те и другие свойства: он обладает и мужественным характером, и умственными способностями; поэтому он сохраняет свою свободу, пользуется наилучшим государственным устройством» — из чего немедленно следует и практический вывод — «и способен властвовать над всеми, если бы он только был объединен одним государственным строем»[51]. Так обстоят дела у Аристотеля.

Позднее всего эллины столкнулись с северными варварами — македонянами. Во главе сопро-

[50]Там же, III, 9, 3.
[51]Там же, VII, 6, 1.

тивления вновь оказались афиняне, и вот здесь, накануне общенациональной эллинской катастрофы, мы имеем творчество двух ораторов, озвучивавших диаметрально противоположные точки зрения: Исократа, ратовавшего за союз с Филиппом и совместный с ним поход против персов, и Демосфена, убеждавшего афинян выступить вместе с персами против Филиппа. То, что эти люди были куда больше, нежели рвущиеся к власти и богатству демагоги-однодневки, доказывает в особенности смерть Исократа, который уморил себя голодом, узнав о поражении эллинов при Херонее; его надежда и протеже Филипп победил, но Исократ никогда не простил ему цену этой победы. То же следует сказать и о смерти Демосфена, пережившего на царствование Александра поражение при Херонее и готовившего эллинское восстание, в то время когда македонец завоевывал мир. Только проигрыш Ламийской войны, инициированной им сразу же по смерти Александра, заставил этого несгибаемого человека, не желавшего сдаться врагам, принять яд. Одним словом, у нас есть основания относиться к тому и другому ораторам с огромным уважением, видя в них искренних патриотов своего славного Отечества.

Нас, как мы помним, интересуют отношение и оценка великими эллинами варваров. Это заметно облегчает нам задачу, ибо избавляет от необходимости толковать о монархических симпатиях Исократа, надеждах Демосфена на создание панэллинской конфедерации эллинскими же силами и подобных, смежных с нашей темой предметах.

Сначала скажем о Демосфене, ибо говорить нам придется недолго: трагедией жизни этого человека была необходимость отстаивать союз с пер-

сами, называемые им рабами[52], и персидским царем, коего он считал «общим врагом всех греков»[53], против Филиппа, который, с точки зрения оратора, «не только не грек и даже ничего общего не имеет с греками, но и варвар-то он не из такой страны, кою можно было бы назвать с уважением, но это — жалкий македонянин, уроженец той страны, где прежде и раба порядочного нельзя было купить»[54]. Во времена Демосфена речь уже не шла о том, чтобы восстановить афинскую гегемонию силами самих Афин (хотя Демосфен прилагал к этому огромные усилия), речь уже не шла о том, жить Афинам или умереть, — речь шла исключительно о том, как теперь умереть, и Демосфен приложил всю свою энергию к тому, чтобы это не случилось бесславно.

Вообще, чтобы понять отношения эллинов и македонян, нужно принять во внимание, что в образовавшихся македонских государствах собственно эллины в высшие эшелоны власти допускались в количествах весьма ограниченных[55]; что греки-колонисты «вместо полисного самоуправления получали единоличную власть поставленного Александром гиппарха; вместо господства над покоренным местным населением они оказывались

[52] *Речь* XV, 15. Здесь и ниже цит. по: *Демосфен.* Речи. М., 1954.

[53] Там же, XIV, 3.

[54] Там же, IX, 31. Сходных мыслей придерживался по этому поводу и Плутарх: «Последний гражданин Спарты в звании гегемона предпочтительнее первого человека македонян» (*Клеомен*, 16). Цит. по: *Мищенко Ф.* Федеративная Эллада и Полибий // Полибий. История. СПб., 1994. Т. 1. С. 44.

[55] См.: *Маринович Л. П.* Указ. соч. С. 90–91.

вместе с ним в одном городе»[56]. Более того, самим македонянам был совершенно чужд полисный дух эллинов, оппозиции «эллин — варвар» для них не существовало, ибо у них не было и базового опыта полисной свободы, что, в свою очередь, позволяло им привлекать местную знать к управлению. Сам греческий язык, насколько это можно понять по процессу Филота, который был судим войсковым собранием и обвинялся в том числе и в предпочтении греческого языка македонскому, уважением в армии Александра не пользовался[57]. Если вспомнить о восстаниях эллинских колонистов в Бактрии и Согдиане в 323 и 325 гг. до н. э. — восстаниях, мотивированных «страстным желанием эллинского образа жизни»[58], коего македоняне их, очевидно, лишили (что привело к гибели 23 000 собственно эллинских поселенцев), то станет понятно, что говорить всерьез о культурной или национальной идентичности здесь никоим образом не приходится. Так что, хотя с азиатской точки зрения эллины и македоняне выглядели одним народом, обладающим одной культурой, дело в действительности так не обстояло.

Однако вернемся назад: у Исократа мы находим в первую очередь представление об афинянах как о древнейшем народе: «Мы не пришельцы в своей стране, прогнавшие местных жителей или заселившие пустошь, и свой род мы ведем не от разных племен. Нет происхождения благороднее нашего: мы всегда жили на земле, породившей нас, как древнейшие, исконные ее обитатели. Из всех эллинов мы одни имеем право называть

[56]Цит. по: *Кошеленко Г. А.* Греческий полис... С. 217.
[57]См.: *Маринович Л. П.* Указ. соч.
[58]См.: *Кошеленко Г. А.* Указ. соч. С. 190–197.

свою землю кормилицей, родиной, матерью...»[59] Отметив сразу же его близость к Эсхилу и Платону в ощущении родственности и живости своей земли, скажем о том, что с точки зрения современной науки Исократ не так и не прав: «Полагают, — пишет Г. А. Стратановский[60], — что первые эллины, пришедшие в Грецию около 2000 г. до н. э., были ионийцами (ср.: Gomme A. W., I, 97) (ионийский диалект самый древний из греческих диалектов). Затем последовали вторжения ахейцев (около 1500 г.) и дорийцев (около 1100 г. до н. э.). Откуда они пришли и как долго смешивались с коренным населением — неизвестно (по-видимому, все же пришли по суше откуда-то с севера)». Для сравнения, время поселения Авраама в Ханаане датируется *Брюссельской Библией* (ок. 1850 г. до н. э.). Возвращаясь к нашей теме, заметим, что это ощущение вкорененности в родную землю, изначальности жительства[61] дает Исокра-

[59] *Панегирик*, 24–25. Цит. по: Ораторы Греции. М., 1985.

[60] Примеч. 1 к кн. I, гл. 3 *Истории* Фукидида. Цит. по: *Фукидид*. История. М., 1993. С. 439.

[61] Этот же мотив, восходящий к тому же IV в. до н. э., встречается в *Надгробной речи* Псевдо-Демосфена: «Род каждого из павших можно возвести не только к отцу и предкам от поколения к поколению, но и напрямую ко всему Отечеству, ибо они, по общему мнению, являются исконными его жителями. Они единственные из всех людей населяют эту страну, из которой происходят и которую передали своим потомкам, так что справедливо было бы считать чужеземцами людей, пришедших в города и называемых их гражданами, хотя их вернее было бы сравнить с приемными детьми, эти же — законные граждане по рождению». Вспомним, что мы выше говорили о существенной почвенности, не городском характере полиса. «Насколько я знаю, и плоды, какими кормятся люди, впервые появились у нас; это, оказавшись само по себе величайшим благом для всех, бесспорно доказывает, что эта страна — мать

ту внутреннее право на борьбу с персами. Вот, например, обвиняя заключивших Анталкидов мир, он говорит, что они «целиком отдали варвару Азию... словно его держава существует издревле, а наши города возникли только что. Но это персы лишь недавно достигли могущества, а мы искони были главной силой в Элладе»[62]. Вполне традиционно, как мы видим, Исократ презирает персов: «Не могут люди, выросшие в рабстве и никогда не знавшие свободы, доблестно сражаться и побеждать. Откуда взяться хорошему полководцу или храброму воину из нестройной толпы, непривычной к опасностям, неспособной к войне, зато к рабству приученной как нельзя лучше. Даже знатнейшие их вельможи не имеют понятия о достоинстве и чести; унижая одних и пресмыкаясь перед другими, они губят природные свои задатки; изнеженные телом и трусливые душой, каждый день во дворце они соревнуются в раболепии, валяются у смертного человека в ногах, называют его не иначе как богом и отбивают ему земные поклоны, оскорбляя тем самым бессмертных богов»[63]. Большинство звучащих здесь мотивов нам уже хорошо знакомо. Вот что появляется, пожалуй, впервые именно у Исократа, так это мотив религиозной вражды: «С каким упор-

наших предков. Ведь по установлению самой природы все рождающее одновременно дает и пищу рожденному; так произошло и с нашей страной» (цит. по: *Демосфен.* Речи: В 3 т. Т. 2. М., 1994).

[62] *Панегирик*, 178. — Тут Исократ, что называется, как в воду глядел: не пройдет и двухсот лет, как весь многоязычный Восток будет галдеть о том, что эллины — народ младший, заимствовавший свою мудрость из Азии и проч., о чем мы будем еще отдельно говорить.

[63] Там же, 150–151.

ством они [персы] строят козни Элладе! Им ненавистно у нас решительно все: даже изваяния и храмы наших богов они дерзнули сжечь и разграбить»[64]. Афиняне, по словам Исократа, платят своим врагам тем же: «Стоит им [афинянам] заключить с противником мир, как они уже не питают к нему вражды, но к персам они не чувствуют благодарности даже за оказанные теми услуги, — таким гневом против них пылают афиняне. Многих наши предки казнили за сочувствие мидийцам, и до сих пор в Народном собрании, прежде чем обсуждать любое дело, возглашают проклятье тому, кто предложит вступить с персами в переговоры, а при посвящении в таинства[65] Евмолпиды и Керики[66] из ненависти к персам не допускают к обрядам всех варваров наравне с убийцами». Нужно сказать, что Исократ — единственный из известных мне греческих писателей того времени, высказывающий свое серьезное отношение к таинствам Элевсина, «приобщение к которым дает надежду на вечную жизнь после смерти»[67] Эти таинства у него рядоположены другим благо-

[64] Там же, 155.

[65] Имеются в виду Элевсинские мистерии.

[66] Роды наследственных элевсинских жрецов.

[67] *Панегирик*, 28. — Не следует забывать, что поход Александра против персов мыслился прежде всего войной религиозной, а именно — отмщением за поруганные греческие святыни во время нашествия Ксеркса. Этим отнюдь не прикрывался национализм; стоит только вспомнить о тотальном уничтожении в Бактрии чисто эллинского города, чья вина состояла в том, что 150 лет назад он был основан людьми, передавшими Ксерксу храмовые сокровища близ Милета (см.: *Дандамаев М. А.* Политическая история... С. 258 и 260). Здесь можно упомянуть и о религиозной политике самого Ксеркса: о разорении египетских и вавилонских храмов, вывозе египетских и вавилонских святынь в Персию, о *Персепольской надписи* Ксеркса, на-

деяниям богов афинянам — земледелие, ремесла, правосудие, согласно Исократу, аттического происхождения. Цивилизация как таковая выросла из этих благодеяний богов и обязана Афинам своим рождением, а поскольку искусство слова является для Исократа квинтэссенцией всех искусств, он говорит: «В уме и красноречии Афины своих соперников опередили настолько, что стали подлинной школой всего человечества, и благодаря именно нашему городу слово "эллин" теперь обозначает не столько место рождения, сколько образ мысли, и указывает скорее на воспитание и образованность, чем на общее с нами происхождение»[68]. Это весьма знаменательный момент перерастания строго национального в наднациональное, и он достоин того, чтобы к нему отнеслись со всей серьезностью: именно крайний, бескомпромиссный националист Исократ единственный в Элладе поднимается до понимания ее наднационального значения. Это поучительнейший пример того, как образуются наднациональные содержания, способные стать общечеловеческими ценностями: они суть квинтэссенции национального, а не ослабление его в межкультурных синтезах [69].

пример: «И среди этих стран [, восставших и вновь покоренных при воцарении Ксеркса,] были [места], где раньше почитались дэвы. Затем, волей Ахурамазды, я те капища дэвов разрушил и издал запрет: "Дэвы не должны почитаться". Где раньше дэвы почитались, там я Ахурамазду почитал именно через право [арта], [т. е.] через священный огонь (барасман)». Можно быть уверенным, что религиозная ревность не оставляла Ксеркса и в Греции, забывать о чем у эллинов не было никакого резона (цит. по: Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1997. С. 275).

[68] *Панегирик*, 50.

[69] Всем, кому режет слух «национализм» эллинов, я хотел бы напомнить некоторые положения социальной пси-

хологии, отлично известные этнографам и антропологам, но почему-то пренебрегаемые нынешними философами и культурологами. «В самой глубокой древности господствующим актом поведения по отношению к чуждым “ним”, было, по-видимому, отселение подальше от них. Формирование этнической, языковой, культурной общности и резкой границы начиналось в той мере, в какой нельзя было просто уйти, отселиться. Археологам видно, что чем дальше в глубь прошлого, тем грандиознее масштабы расселений. Люди, гонимые чем-то, не только проходили громадные расстояния, они плыли на бревнах по течению великих рек, мало того, отдавались неведомым течениям в морях и океанах, где многие гибли, иных же прибивало к берегам. Да и сам факт распространения вида “человек разумный” на всех четырех пригодных к жизни континентах, на архипелагах и изолированных островах в течение каких-нибудь 10–15 тысяч лет говорит не столько о плодовитости этого вида, сколько о действии какой-то внутренней пружины, разбрасывавшей людей по лицу планеты. Этой пружиной, несомненно, было взаимное отталкивание. Взаимное этническое и культурное притяжение и сплачивание было значительно более высокой ступенью противопоставления себя “им”» (цит. по: *Поршнев Б. Ф.* Социальная психология и история. М., 1979. С. 97). Впервые изумился вышеописанному факту еще Шеллинг в *Философии мифологии*, где он не только описал, но и теологически истолковал этот факт. Ценность же приводимых нами мест Поршнева состоит, помимо художественности выражения, еще и в том, что этот автор весьма плотно занимался эмпирическим материалом. Итак, пока народы, да и вообще любые социальные образования становятся и живут, они испытывают потребность постоянно отличать себя от других, постоянно поддерживать эти отличия и настаивать на них. Например, когда еще русские были живы как народ, то «даже для двух соседних деревень в дореволюционной России отмечалось наличие дуализма по той или иной **сознательно акцентируемой** этнографической детали: “у нас наличники на окнах иные, чем у них”, “у нас это колено в песне выводят не так”. А взаимное противопоставление между соседними областями выступало в очень многообразных формах, в том числе в виде взаимных шуток и насмешек» (Там же. С. 98. Здесь и далее выделено мной. — *Т. С.*). Повторюсь, речь идет не только о народах, но о

Мы начали с Эсхила и закончили Демосфеном и Исократом с тем, чтобы показать, каково было отношение к варварам у греческих писателей в классическую эпоху. Здесь варваризация еще в будущем. От этого вполне реального

всевозможнейших общностях, всегда инстинктивно понимающих, что быть — значит отличаться от другого: «нельзя представить себе “мужские союзы” и “мужские дома” без их противопоставления женщинам, и обратно. Нельзя представить себе возрастные группы, например совершеннолетних и несовершеннолетних, вне их взаимного обособления друг от друга и четкой обрядовой границы между ними в виде инициаций» (Там же. С. 99). Если говорить именно о народах, то чем примитивнее ступень развития, на которой стоит народ, тем яснее выступают в нем слитые до полной неразличимости ненависть к соседу и уверенность в его злобе. У народов более сложных те же чувства лучше различены и закамуфлированы, но нет ни одного ЖИВОГО народа, который был бы их лишен совершенно. Примерам, способным подтвердить это положение, поистине, нет числа. Вот, например, у тунгусов: «Каждый род отличался своей татуировкой лица так же, как некоторыми особенностями оружия и утвари; при нечеткой размежеванности между родами охотничьих территорий, встреченного человека с “чужой” татуировкой убивали, и труп его бросали на съедение диким зверям. Какая дистанция от этих жестоких норм межродовой вражды до беззлобного подшучивания или условных церемоний! **Но в любом случае рассмотрение социально-психической, в том числе этнопсихической, общности только изнутри, только в плане внутреннего стремления и уподобления является фикцией. Именно противопоставление своей общности другой всегда способствовало фиксации и активному закреплению своих этнических отличий и тем самым — скреплению общности**» (Там же). Таким образом, то, что всевозможные акосмисты — будь то от либеральных ценностей, будь то от ариофобии или вообще от смутного отвращения ко всему природному, что не так уж редко сейчас встречается, — так вот, то, что все эти люди называют национализмом, в данном случае эллинским, есть не что иное, как здоровое проявление жизни достигшего мощи народа.

настроения, царившего в Элладе весь классический период, нужно отличать прагматические политические движения (греки призывали персов во время своих внутренних конфликтов ничуть не реже, чем русские татар, однако ни тем, ни другим не приходило в голову считать этих друзей по случаю людьми общей судьбы), увлечение монархическими идеями в эпоху после провала афинской и спартанской гегемоний (особенно у Исократа) и, наконец, чисто литературные приемы идеализации варваров: во-первых, уже разбиравшийся выше случай *Киропедии* и ему подобные (можно бы указать на аналогичным образом построенные сюжеты и у Геродота, и у Исократа)[70], во-вторых, традицию идеализации примитивных обществ и патриархальных устоев[71] и, наконец,

[70]См.: *Исаева В. И.* Идеологическая подготовка эллинизма. С. 71–72.

[71]Этому посвящена превосходная работа Н. С. Широковой «Идеализация варваров в античной литературной традиции» (см.: Античный полис. Л., 1979). Традиция эта в греческой прозе восходит еще к *Землеописанию* Гекатея Милетского (V–VI вв. до н. э.), говорившего о праведных гиперборейцах, обитавших на севере, за Рипейскими горами, в поэзии же — к самому Гомеру, у которого содержатся упоминания о «благородных гиппемолгах» и «питающихся молоком абиях — справедливейших из людей» (*Илиада*, XIII, 6): они, конечно же, тоже обитали на севере. Место этих легендарных народов позднее заменяют скифы и кельты, у которых с их предшественниками на первых порах не так мало общего: «Так, из Аристотеля мы узнаем, что скифы и кельты живут вблизи того места, где океан обтекает землю (De mundo)», т. е. там же, где жили и гиперборейцы. Затем, Исократ, его ученик Эфор и ученик Аристотеля Дикеарх — все они считали, что, поскольку цивилизация приносит неравенство, несправедливость и охраняющее их государство, то равенство и справедливость существуют в тех обществах, где нет ни цивилизации, ни государства. От этих ранних утопистов остал-

ся лишь фрагмент из Эфора, цитировавшегося Страбоном (*География*, VII, 7, 7–9): «Скифы Эфора справедливы, воздерживаются от употребления мяса, благочестивы, не знают частной собственности, не знакомы со страхом, завистью, ненавистью». При этом совершенно невозможно сказать, что греки не знали реальных варваров во всей их дикости и неприглядности, а Страбон и описывал их такими (VII, 9). В этот же ранний период следует упомянуть и об идеализации Исократом критян, а Платоном и киниками — спартанцев: всех этих мыслителей привлекала суровая, почти аскетическая простота жизни, в противовес растленной жизни «цивилизованного» человека.

Куда лучше сохранилась традиция идеализации кельтов, происходившая уже на почве стоической философии, прямо полагавшей золотой век в естественном образе жизни первого человечества. Здесь мы видим, во-первых, явную идеализацию: например, Дион Хризостом (*Речь*, XLIX), Ипполит (*Philosophumena*, I, 25), Диоген Лаэртский (I, 5), Климент Александрийский (*Строматы* I, 15,70; I, 71,3) и Ориген (к сожалению, без указания работ). Родоначальником традиции признается Сотион Александрийский (ок. 200 г. до н. э.): у всех этих авторов кельты — величайшие мудрецы и философы. Во-вторых, следует сказать об идеализации скрытой. Родоначальник этой традиции — Посидоний (*История*, кн. 23), к ней принадлежат также Диодор и Страбон — оба стоики, а также Цезарь и Тацит. Страбон, насколько можно понять, постоянно порывался увидеть стоический идеал в опыте, им идеализировались и евреи (XVI, 2, 37), и мизийцы, и фракийцы (VII, 3, 3), и геты (VII, 3–4) — как народы благочестивые в отношении божества, справедливые и ведущие некий первично свойственный человечеству образ жизни. Чтобы понять, каким образом к этой традиции относятся римляне, нужно иметь в виду, что германцы для древних — это «самые дикие из кельтов» (Страбон, VII, 1, 2); соответственно, когда мы встречаемся с германцами у Цезаря (*Записки о Гальской войне* VI, 21) или у Тацита (*Герм.*, 19), то их суровость и добродетель имеют явно стоическое происхождение. Совершенно в том же духе сам Посидоний, например, идеализирует древних римлян (см. у цитирующего его Афинея (VI, 105–109)), а то, что пишет Цезарь (Там же, VI, 22) о простоте образа жизни германцев и отсутствии у них частной собственности на землю, совершенно тождествен-

литературную традицию путешествий философов на Восток[72], а равно и традицию «встреч»[73].

Прежде чем окончательно распроститься с ми-

но тому, что провозглашает естественным и должным Сенека в *Письме 90*. Таким образом, германцы оказываются золотым прошлым кельтов, а из этого следует немаловажное следствие: получается, что дикость и жестокость кельтов в их описании Диодором, Страбоном и Цезарем вовсе не обязательно доказывает документальность таких описаний, но является, в рамках мировоззрения этих авторов, подтверждением вторичности этих народов, их отступления от золотого века. Выходит, что «даже те античные тексты, которые, казалось бы, дают объективный, эмпирический материал о варварах... оказываются насквозь тенденциозными, пронизанными от начала до конца теми или иными философскими идеями, так что их сдержанное, а иногда даже враждебное отношение к варварам, представляет собой ту же идеализацию, только со знаком минус».

[72]Об этом весьма обстоятельно пишет Л. Я. Жмудь (см.: Пифагор и его школа. Л., 1990. С. 18–24, 56 и далее). Резюмируя сказанное: отсутствие у эллинов философии творчества приводило к необходимости считать всякое знание откуда-то и кем-то полученным. Таким образом, изумительный даже для нынешних исследователей и никакими рациональными и историческими причинами не объяснимый всплеск интеллектуальной активности V–VI вв. был совершенно непостижим для самих эллинов ни в момент его совершения, ни сразу же после него, ни тем более спустя более или менее значительное время, что и привело к возникновению всевозможных преданий, ставивших своей целью объяснить происшедшее с ними. С точки зрения современной науки не может быть никакого разговора не только о путешествиях, но и о каком-либо знакомстве и заимствовании философами и учеными классического периода каких-либо принципиальных идей с Переднего Востока.

[73]Например, «у Аристоксена из Тарента Сократ беседует с индийским мудрецом, причем оказывается без труда побежденным. Клеарх из Сол, ученик Аристотеля, в диалоге *О сне* описывает встречу Аристотеля с неким иудейским мудрецом, вызывающим у него восторг своими сверхъестественными способностями» (см.: *Бикерман Э.* Евреи в эпоху эллинизма. М.; Иерусалим, 2000. С. 22–23).

ром этих гордых и красивых людей, следует хотя бы вкратце сказать, чем закончился для эллинов «эллинизм» и когда это произошло.

Первым начал говорить о вырождении и запустении применительно к Аттике еще Исократ; вот он перечисляет недавние потери афинян: «Двести триер, отправившихся в Египет, погибли вместе с экипажами, у Кипра сто пятьдесят триер; во время Декелейской войны они [афинские политики] загубили десять тысяч гоплитов из своих граждан и союзников, в Сицилии — сорок тысяч гоплитов и двести сорок триер, наконец, двести триер в Геллеспонте. А кто сочтет, сколько загублено эскадр по пять, десять или более того триер, сколько погибло отрядов по тысячи или двум тысячам человек?» (Читая это, удивляешься, сколь же интенсивно плодоносил людьми этот каменистый клочок земли!) «В конечном счете они **заполнили общественные могилы трупами сограждан, а фратрии и списки лексиархов — людьми, не имеющими никакого отношения к нашему городу**». И чуть ниже: «**Мы полностью изменили свой состав**»[74]. И это еще до Херонеи и оттока эллинов в армию Александра! Состояние оставшихся в живых описывается в следующих выражениях: прежде «никто из граждан не испытывал нужды в самом необходимом и не позорил наш город, прося подаяние у первых встречных, **теперь же нуждающихся значительно больше, чем имущих**»[75]. При этом «положение в Элладе такое, что легче набрать в Элладе более многочисленное и сильное войско из людей,

[74] *Мир*, 87–88. Цит. по: *Исаева В. И.* Античная Греция в зеркале риторики: Исократ. М., 1994. С. 195.

[75] Исократ. *Ареопагитик*, 83.

скитающихся по свету, чем из живущих в своем государстве»[76]. Итак, уже Исократ безошибочно отмечает основные факторы, которым было суждено в течение ближайших 200 лет привести Элладу к полному запустению: страшные потери во время непрерывных войн, приведшие к необходимости наделять гражданскими правами инородцев, разорение среднего и мелкого крестьянства — не только экономической, но и политической основы афинского государства и, как следствие этого, появление класса люмпен-рабовладельцев (как бы дико это не звучало), из которых как раз и вербовались наемники, готовые воевать за кого угодно. Два основных способа объяснить упадок Греции: первый — через вырождение, вызванное уничтожением нации, и особенно ее лучшей части, и второй — через закат рабовладельческого производства, — акцентируют и толкуют, соответственно, два этих момента. Но в том, что случилось тогда в Греции, было и что-то откровенно мистическое и ужасное. Полибий (середина II в. до н. э.) пишет: «Охватили в наши времена всю Элладу бездетность и вообще малолюдство, из-за которого и города опустели, и бывают неурожаи, хотя нас не постигали ни постоянные войны, ни тяжелые эпидемии»[77] Сама земля, казнившая у Эсхила голодом завоевателей персов, наказывает так

[76] *Филипп*, 95.

[77] Цит. по: *Кудрявцев О. В.* Эллинские провинции Балканского полуострова во втором веке н. э. М., 1954. С. 63. — Там дается ссылка на Полибия (XXXVI, 17, 5). Она же повторяется в неоднократно цитировавшемся выше труде Кошеленко, однако я в доступном мне издании Полибия этого места не нашел. Тем не менее опираюсь на него, ибо не думаю, что столь добросовестный ученый сам придумал его.

же теперь эллинов. Плутарх (I в. до н. э.) в сочинении *Об упадке оракулов* говорит: «Из общего малолюдства, которое произвели по всей почти ойкумене прежние восстания и войны, Эллада получила наибольшую долю и вся с трудом доставила бы ныне три тысячи гоплитов — столько, сколько один полис мегарцев выслал в Платеи»[78]. Здесь у Плутарха речь идет именно об исчезновении среднего крестьянства, из которого только и набирались гоплиты, т. е. об исчезновении именно эллинских граждан. Резюмируя положение дел с народонаселением в римскую эпоху, О. В. Кудрявцев пишет: «Плотность населения, особенно в крестьянских областях, несомненно пала, и Ахайя времени Антонинов, пользовавшаяся на протяжении полутора веков внешним миром, немногим отличается от разоренной гражданскими войнами Ахайи времен Августа. Нарастающее запустение страны, прерываемое, но не останавливаемое короткими периодами подъема, является характерной особенностью развития провинции Ахайя во весь римский период»[79]. Здесь, конечно, полно эвфемизмов — «особенностью развития» является на самом деле полнейшая деградация: народ перестал понимать, зачем ему жить, точнее инстинктивно перестал желать жить. Произошел какой-то надрыв и надлом в сфере души народной, и его было уже не поправить никакими внешними мерами. Опустошенности души вполне соответствовала и внешняя разруха, люди опустили руки и уже не желали ничего делать. Очень красноречиво об этом пишет Цицерон: «Плывя, при моем возвращении из Азии, от Эгины по направлению

[78] Там же. С. 65.
[79] Там же.

к Мегаре, я начал рассматривать расположенные вокруг места. Позади меня была Эгина, впереди Мегара, справа Пирей, слева Коринф, теперь все они лежат перед глазами поверженные и разрушенные...

Так много трупов городов
Здесь вместе распростерто».

Комментарий к этому месту поясняет: Мегара была разрушена в 307 г. до н. э. Деметрием Полиоркетом; Эгина — в том же году морскими разбойниками; Пирей был разрушен Суллой в 86 г. до н. э. во время войны с Митридатом; Коринф был разрушен Луллием в 146 г. до н. э.[80] Но наиболее полно описывает картину совершеннейшего запустения Страбон (I в. до н. э.): «Лаконика теперь безлюдна, если сравнить с густой населенностью ее в древние времена; ведь за исключением Спарты, прочих местечек только около тридцати, тогда как в древние времена, как говорят, она называлась "страной о ста городах", так что они справляли ежегодный праздник, на котором приносили в жертву сто быков»[81]. «Аркадские племена — азаны, паррасии и другие — по-видимому, древнейшие среди греков. Однако в силу полного запустения страны не стоило бы говорить о ней подробно; ведь города, прежде знаменитые, разорены постоянными войнами, а земледельцы, обрабатывающие землю, исчезли еще с тех времен, когда большая часть городов объединилась в так называемый "Великий город" [—

[80]См.: *Цицерон.* Письма к близким, IV, 5 // Цицерон. Письма. М.; Л., 1951. Т. 3.

[81]Цит. по: *Страбон.* География. М., 1994, VIII, 4, 11.

Мегалополь]. Теперь же сам "великий город" испытал судьбу, описанную комическим поэтом: "Город Великий — великой стал лишь пустыней теперь"»[82]. И Мессения, по Страбону, страна, «по большей части опустошенная» (VIII, 4, 11)[83]. В Аркадии остались лишь пастбища: «Пустыня этолийцев и акарнанов стала благоприятной для коневодства не хуже Фессалии» (VIII, 8, 1)[84]. И Этолия — пустыня, годная лишь для коневодства (X, 2, 3); в Ахайе (в узком смысле — на северо-западном побережье Пелопоннеса) исчезли многие города (VIII, 7, 5)[85]. «Особенно интересна в этом отношении, — пишет Кудрявцев, — "Эвбейская речь" Диона Хризостома: посещая Эвбею, он видит опустошенные и разрушенные города, коз, пасущихся на поросших травой ступенях булевтерия, замирание общественной и культурной жизни. Дион изображает некоторые области Эвбеи как почти первобытную страну, где люди добывают пропитание при помощи охоты и скотоводства»[86]. И все это происходит в I в. до н. э. — времени экономического расцвета Империи! Можно было бы, например, привести и еще кое-какие места из того же Павсания, но я полагаю, в этом нет нужды. К I в. до н. э. все было кончено. Так что когда во II в. до н. э. во Фракию вторгается ничтожное племя костобоков, то оно проходит насквозь и Фракию, и Македонию, и Фессалию, и Фокиду, и Беотию, и их в буквальном смысле некому защищать: хилые городские ополчения с трудом отстаивают круп-

[82]Там же, VIII, 8, 1.
[83]Цит. по: *Кудрявцева О. В.* Указ. соч. С. 63.
[84]Там же.
[85]Там же.
[86]Там же. С. 65.

ные города[87]. Дело кончается разорением Элевсина, который уже никто и не защищает. Наконец, пришедший в действие римский гарнизон без всякого труда выгоняет не ожидавших такого успеха грабителей за пределы Империи. В том же II в. в Олимпии ставятся последние посвятительные статуи, греческая литература становится грекоязычной; выходцы из малой Азии — лучшие писатели века: Арриан происходил из Никомидии, Павсаний — из Лидии или Сирии, Лукиан — сириец из Самосаты: ни один из этих «эллинских» писателей даже не заметил разорения Элевсина[88]. Что можно было бы сказать о русской литературе, если бы ни один из больших русских писателей не заметил разграбления Троице-Сергиевой лавры и при этом все они происходили из Средней Азии или из Польши[89]? Жизнь продолжается лишь в городах, населенных проводящей время в провин-

[87] А вот, для сравнения, как обстоят в это же время дела в Малой Азии: «Было ли на земле и море столько городов и бывали ли они так прекрасны? — восхищенно спрашивает Элий Аристид. — Мог ли кто из людей, живших в те времена, пересечь страну так, как делаем сегодня мы — проезжая в день по городу, а то и по два-три города, как будто улицу за улицей? <...> впору сказать, что те [прежние] правители царствовали над пустыней с крепостями над ней, вы же [римляне] одни управляете городским миром» (Элий Аристид. *Похвала Риму*, 93; цит. по: *Элий Аристид.* Священные речи. М., 2006. С. 159).

[88] Исключение составляет Элий Аристид, уроженец малой Азии, обладавший типически месопотамской религиозностью и в то же время преданный эллинским богам, римской политике и аттическому красноречию: его чуткость к эллинской катастрофе есть, увы, именно исключение в эту эпоху.

[89] Потому, когда выясняется, что наиболее читаемым древнегреческим писателем в Византии был Лукиан, то это свидетельствует не просто о дурном вкусе, но об ином этосе византийских читателей.

циальной праздности, деградировавшей знатью и всевозможными торгашами. «Еще Цицерон говорил, что природные афиняне уже давно непричастны к тем свободным искусствам, центром которых продолжали оставаться Афины»[90]. Выродилось даже местное ремесленное производство, существовавшее в той же Аттике к тому времени уже около тысячи лет. Более того, к III в. до н. э., по свидетельству Флавия Филострата (*Жизнь софистов*, II, 1, 14), «в Афинах уже нельзя научиться правильному греческому языку, за исключением наиболее глухих сельских областей Аттики»[91]. При этом, разумеется, как свидетельствовал еще Страбон (I в. н. э.), «еврейское племя сумело уже проникнуть во все государства, и нелегко найти такое место во всей Вселенной, которое это племя не заняло бы и не подчинило своей власти»[92]. Одним словом, достаточно выглянуть из окна, чтобы понять, что происходило тогда в Элладе. Но почему? Единственный ответ: гюбрис. Именно надмение эллинов, всегда сознававшееся ими как глубочайший и родовой порок, сломило, я думаю, дух этого лучшего из народов. Так что, когда мы говорим, что в силу бесконечных войн в Элладе погибло и было разрушено лучшее, когда мы говорим, что в силу огромных завоеваний Греция оказалась в провинциальном положении и в торговле, и в

[90]Там же. С. 273.

[91]Там же.

[92]Цит. по: *Лурье С. Я.* Антисемитизм в древнем мире. Берлин; Пг.; М., 1923. С. 151. — Дело тут, конечно, не в самих евреях, которые не смогли дать эллинам ничего, даже и монотеизма, но в том, что сам факт их заметности во властных структурах является в данном случае верным признаком упадка и близкого конца того культурного ландшафта, в котором они обнаружились.

производстве, — оба эти факта никоим образом не объясняют нежелания жить, сквозящего во всей эллинской жизни периода варваризации. Опустошение такой глубины и такого масштаба, опустошение, приведшее к смерти нации, должно иметь достаточное основание в чем-то, что можно было бы назвать ее душой, и как русским, видимо, суждено погибнуть за грех богоотступничества, так и эллины погибли, надломившись в надмении, вознесшем их столь высоко в собственных глазах, что это сделало возможным не только убийство других, но и самих себя.

Таковым было эллинство. Теперь посмотрим, каков был эллинизм.

2. Об азиатской лжи

Современные историки воображают, что азиатские варвары должны были встречать греческих торговцев и македонских воинов с почтением и восхищением как носителей высшей культуры. На деле же на Востоке с самого начала от всего сердца ненавидели пришельцев [93].

Как в первой части нашей работы мы шли в фарватере исследований Э. Д. Фролова и В. И. Исаевой, так во второй части нашего исследования нашим Вергилием станет В. Е. Витковский, а именно — отличнейшая его статья «Иудаизм и христианство против эллинизма: история традиции»[94]. Конечно, в том, что он говорит об

[93] *Бикерман Эл. Дж.* Евреи в эпоху эллинизма. С. 28.

[94] Цит. по: *Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы.* СПб., 2007.

эллинах, можно сильно усомниться[95], но во всем остальном его статья безупречна.

Итак, Витковский совершенно справедливо говорит о том, что после македонского завоевания на Ближнем Востоке возникло три очага идеологической борьбы с эллинизмом: Вавилония, Палестина и Египет. Но прежде чем заняться македонским периодом, скажем хотя бы чуть-чуть об

[95] Приведу высказывание, в высшей степени характерное для позиции этого автора: «Когда грек называл египтянина, вавилонянина или перса "варваром", в этом имени совмещалось уважение к древней культуре, смущение перед непонятностью этой культуры и языка, любопытство к чужому как неведомому, нелюбовь к чужому как "не своему" и страх перед силой» (*Витковский В. Е.* Иудаизм и христианство против эллинизма: история традиций // Апокрифические сказания. СПб., 2007. С. 8). После всего нами сказанного такие суждения могут вызвать только улыбку. Греки могучих эллинских метрополий классического периода совершенно не боялись варваров, не интересовались ими ни в каком качестве, кроме рабского, и не уважали в них ничего, кроме технологий, если было что уважать. Одним словом, были народом, который собирался сам делать историю, а не смотреть, как ее делают или не делают по соседству. Так что когда, например, Платон в *Послезаконии* (987d–988a) говорит о том, что родиной астрономии являются Египет и Сирия, поскольку там лучше видно звезды, и что эллинам лишь позднее были сообщены эти знания, то он говорит это лишь для того, чтобы сказать: «Однако мы должны признать, что эллины доводят до совершенства все то, что они получают от варваров», а следовательно, и высказывание о природном преимуществе и первенстве варваров становится аналогичным высказыванию Аристотеля (*Политика*, 1254b25) о том, что варвары, будучи физически сильнее и мощнее эллинов, более расположены в силу этого к покорности и рабскому труду. Что в точности соответствует действительности не только в области политической, но и в области науки: тяжким рабским трудом наблюдений вавилоняне и египтяне скопили огромный эмпирический материал, но распорядиться им, преобразовав его в стройные системы, смогли эллины, и только эллины.

отношении к иноземцам на домакедонском Востоке, имевшем, разумеется, богатейший опыт ксенофобии, относящийся к пробуждающемуся самосознанию эллинов как выдержанный коньяк к шампанскому.

Отрезанный от цивилизованных соседей пустыней и морем Египет может считаться образцом древневосточного изоляционизма, носившего, надо заметить, необычный для нас, внешний, земляной и географический, так сказать, характер. С одной стороны, в Египте мы имеем уже на вербальном уровне различие между «людьми» и всеми остальными — ливийцами, азиатами, народами моря. «В этом случае слово “люди” означало египтян. В другом случае оно означало “человеческих существ” в отличие от богов или “человеческие существа” в отличие от животных. Другими словами, египтяне были “людьми”, а иноземцы — нет. Во время народных бедствий, когда старый прочный порядок был сломан и общественные отношения перевернуты, жаловались, что “чужеземцы со стороны пришли в Египет... Чужеземцы стали людьми повсюду”»[96]. Эта ксенофобия, однако, определялась по преимуществу географически: если чужеземец поселялся в Египте, усваивал египетские манеры и речь, то он вполне мог стать не только вельможей, но и царем-богом. Освящающим началом при этом мыслилась сама земля Египта, именно она в конечном счете и позволяла превратиться какому-нибудь европейскому или азиатскому «нелюдю» в «настоящего человека». Очевидно, египтяне относились к ней так же, как византийцы к известным покоям Влахернско-

[96]Цит. по: *Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. М., 1984. С. 47.

го дворца, производившим в хорошие времена их «багрянородных».

К сожалению, у меня нет под рукой книг, трактующих прямо об отношении семитических народов к иноземцам, но, имея представление об отношении к человеку на семитическом Востоке в целом, его не так трудно и смоделировать. Здесь нужно напомнить, что как древнейшей формой правления на семитическом Востоке была демократия (правил совет старейшин, в военное время избирался царь, принципиальные вопросы решались на народном собрании), так же демократически был устроен и мир в целом. Но как в каждой из общин были, разумеется, свои бесправные рабы и женщины, так в мире в целом их место занимало человечество. (Если древняя демократия существовала на семитическом Востоке сравнительно недолго и демократические институты вскоре стали неотличимы от бюрократических органов, то вызванная ею к жизни картина мира существовала, по всей видимости, столько же, сколько языческий Восток: до исламизации и арабского завоевания, т. е. около 4000 тысяч лет — с поправками, конечно, на персидское и эллинское влияния.) Итак, человек мыслился рабом, сотворенным в этом качестве богами ради обеспечения их досуга и удовлетворения материальных нужд[97] В практическом отношении это значило, что лицом, обладающим землями, на которых обитали носите-

[97] Сам повседневный культ этих богов представлял собой не что иное, как домашние работы: умывание бога, его кормление, уборка в апартаментах и проч. В книге А. Оппенхейма «Древняя Месопотамия» (М., 1990. С. 149–151) дается довольно-таки подробный распорядок дня урукского идола.

ли этого мировоззрения, оказывались боги. Любой семитический город-государство мыслил себя большим хозяйственным двором в поместье того или иного бога; соответственно, в центре каждого города помещался храм главного бога (нередко он представлял собой единый комплекс с дворцом его жреца-представителя), неподалеку находились храмы его богини-жены, детей и слуг — тоже, разумеется, богов. Эти самые «лица» и были владельцами основных производств и в городе, и в округе, и аграрных, и ремесленных: ни персидское, ни македонское завоевание ничего принципиально не изменило в этой системе[98]. Боги были не только хозяйствующими субъектами, как частные лица, действующие у себя дома, но и субъектами политическими, т. е. соотносимыми с другими такими же свободными субъектами, так что боги не только пеклись о своих землях, но и затевали друг с другом распри и войны, а потому жрецы — управители их поместий — время от времени вынуждены были отстаивать добро своих сюзеренов, получая от них соответствующие приказы во снах и видениях. Человек был полностью вывернут вовне, и его боги, столь же поверхностные, как и он сам, представлялись ему страдающими и пре-

[98] Здесь, конечно, немаловажно отметить, что именно такой жизненный уклад месопотамских обществ II тыс. до н. э. привел к образованию понятий и ценностей, которые часто выдают за библейские, хотя они сформировались задолго до самого возникновения иудеев как народа и тем более монотеизма. Это прежде всего следующие тезы: человек — по самой своей природе раб, душа — (по умолчанию) смертна, послушание — высшая добродетель, успешность деятельности есть знак благоволения к тебе «твоего» бога; нужно чтить «твоего» бога, и он станет твоим заступником и т. п.

терпевающими вред в случае поражения, радующимися и обогащающимися в случае победы[99]. Если мы прибавим к этим общим положениям и тот неоспоримый факт, что храмы (временами наряду и вместе с царями, порою без них) были не только крупнейшими землевладельцами в Азии,

[99]Очень проникновенно и красноречиво описала этот «космос», опираясь на шумерско-вавилонский эпос, В. Афанасьева: «Люди в этом мире вылеплены из глины, замешанной на крови убитого божества, и благословлены пьяными богами. Бог близок человеку, — через тростниковую хижину и глиняную стенку он передает ему решение совета богов, спасая его и обманывая своих божественных братьев. Но и человек держится на равных с богом — он может отказаться от любви, предложенной ему богиней, и поносить ее при этом как девку, проклиная ее вероломство и коварство. Богиня, спустившаяся под землю, не может подняться обратно без выкупа, ибо закон подземелья один для богов и смертных — "за голову — голову". Спасая себя, она предает своего любимого супруга. Боги как будто бы живут на одной земле с людьми, в их тростниково-глиняном мире, очень скудном и незатейливом. Воин, поднявшийся на крепостную стену, принят главой враждебного войска за вождя-предводителя (не потому ли, что одевались они одинаково?), прекрасная девушка хороша, как молодая телочка, как коровье масло и сливки, и добиться ее любви можно, поколдовав с маслом, молоком и сливками. Она поражает воображение юноши, пронзив ему грудь "стрелой-тростником" (как Эрот). Она блудница, которая шляется по рынкам и постоялым дворам, но при этом она — существо крайне почитаемое и вызывающее чувство необыкновенного уважения, ибо она служительница культа богини, который обеспечивает плодородие и рождение, а потому — самого важного.

Эту жизнь среди тростников и глины, которая и объясняет нам, почему красота птичьего оперенья может быть сравнена с клинописными табличками, а таинство священного брака со сверлением каменной цилиндрической печати или любовные стрелы названы тростниковыми, — уже не спутаешь ни с какой другой» (см.: *Афанасьева В.* Литература Шумера и Вавилонии // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 121–122).

но и крупнейшими рабовладельцами, то поймем, как на семитическом Востоке могли относиться к иноземцам. Скорее всего, там не сильно заостряли внимание на национальной, географической или языковой стороне вопроса, там просто не имели понятия ни о каком достоинстве и свободе, так что отношение к человеку как к скоту, надо полагать, было чем-то более или менее обыкновенным. Все эти вместе взятые обстоятельства создали феномен восточного рабства, заметно отличающегося от греко-римского. Именно совершенное отсутствие понятия о свободе создало общество, в котором границы между рабом и свободным были достаточно условны и зыбки. Восточное рабство было в первую очередь рабством долговым; торговали и закладывали всех, включая себя; военнопленные в среде рабов были, скорее всего, все-таки меньшинством, хотя и занимали, по-видимому, самый низ этого рабского мира. В некоторых областях семитского мира была достаточно высока ротация свободных в рабов и рабов в свободных, где-то религиозный закон ограничивал срок рабства, где-то подразумевал только обязательную отработку без утраты гражданских прав (наподобие наших заключенных — они ведь тоже выбирают президента!). Восточный раб совсем не обязательно был лишен средств производства, но весьма часто сам обладал значительным капиталом, рабами, политической властью. Раб, торгующий рабами, — обычное дело в Месопотамии. Он был далеко не только вещью, объектом права, но и субъектом права, он частенько мог не только управлять имуществом хозяина, но и входить с ним в долю и даже быть его поручителем. Существовало множество качеств рабства и степеней зависимостей, а соответственно, и обширный сло-

варь, называющий эти оттенки: в фундаментальном исследовании М. А. Дандамаева рассуждения о нем занимают 14 страниц[100]. Это помимо всевозможных арендаторов, батраков, оброчных, чья дневная плата в натуральном продукте весьма мало отличалась от суточного довольства раба, а в случае денежного расчета никакой разницы вовсе не существовало[101]. Одежда бедных рабов и бедных граждан не различалась вовсе, как, впрочем, и богатых. Правда, рабы клеймились или татуировались. Тем не менее всякий чувствовал себя рабом, вопрос состоял только в том, сколько над ним хозяев. Ни одного сколько-нибудь крупного восстания рабов за всю историю культуры, ничего похожего на борьбу демократических низов с аристократами или олигархами (не считая стихийных выплесков недовольства), составляющую суть внутриполитической истории эллинства! Нет ничего удивительного, что эллины числили всех их поголовно в рабах (распространяя это представление и на персов, с которыми дело обстоит несколько сложнее). Кроме того, имея многотысячелетний опыт почти непрестанных религиозных войн, жители Месопотамии должны были смотреть на побежденных инородцев как на рабов не только враждебных, но, что куда хуже, подчиненных и ничтожных богов (в ракурсе иудео-христианской полемики: демонов). Это предположение ярко подтверждается опытом иудео-вавилонских столкновений, описанных в Библии: никаких специальных преследований ни на национальной, ни

[100] *Дандамаев М. А.* Рабство в Вавилоне VII–IV вв. до н. э.. М., 1974. С. 53–67.

[101] То есть рабский труд не считался менее производительным, чем вольнонаемный.

на религиозной, ни на какой иной почве, кроме политической, евреи не претерпели, но, полагаю, что именно сквозившее во всем отношении к ним вавилонян оскорбление Яхве (а некоторый опыт общения с чужими богами у месопотамских семитов несомненно был[102]) привело к тому, что даже не разбалованные полисной свободой иудеи отвеча-

[102]Вавилонская литература, очевидно, единственная из древних литератур сохранила до нас тексты, которые иначе как листовками или агитационными брошюрами, наподобие тех, что продавались на немецких ярмарках во времена Реформации или имевших хождение в Советской России, особенно в первые годы ее существования, назвать трудно: «Наиболее язвительным было поношение богов в политико-религиозных памфлетах. В одном из этих памфлетов (очевидно, имевших целью опорочить праздник нового года в Вавилоне в глазах ассирийского гарнизона) содержатся ритуальные указания относительно суда над богом Мардуком за его прегрешения против [бога] Ашшура; другой памфлет опускается до богохульства самого низкопробного свойства, нагромождая непристойную хулу на богиню Иштар из Вавилона». (*Якобсен Т.* Сокровища тьмы. М., 1995. С. 260–261). А вот, например, ассириец Синнахериб описывает свои вавилонские подвиги: «Я не оставил [ни единого человека] старого или молодого, их трупами я заполнил широкие улицы города <...> Имущество города <...> я посчитал долей моего народа, и они забрали все это себе. Богов, живших посреди города, руки моих людей захватили и сокрушили и взяли их пожитки и принадлежности» (Там же). Удивительная симметрия, если не сказать — тождество, людских и божеских судеб! Вообще, отношение к богам у семитов более чем фамильярно: «Когда поэма Энума Элиш читалась в новый год в Вавилоне, лица этих двух божеств [Энлиля и Ану, почитавшихся в Нипуре и Уруке, т. е. на юге, в земле Тиамат] находились под покрывалом, тогда как в Борсиппе жрец-заклинатель, проходя мимо, победно ударял черенком кедра статую Ану, символизируя этим жестом убийство» (Там же). Сами боги относились друг к другу подобным образом: что там расчлененный первовеликан, «с Ану [бога неба], например, заживо сдирают кожу и отрубают ему голову; у Энлиля [бога ветра, или урагана] вырывают глаза» (Там же). (Во-

ли на это своим знаменитым, исполненным ненависти псалмом.

Вернемся, однако, назад, к антиэллинской полемике македонского времени. (Ближневосточные народы имели весьма смутное представление о разнице эллинов и македонян и, мягко говоря, об отсутствии единодушия между ними, поэтому для них субъектом полемики стала эллинская культура, знакомая им в македонской, сирийской или какой-либо еще местной редакции.) Основным жанром, в котором излагалась ближневосточная идеология, была историография, а основным тезисом: «Восток древнее Запада» (подразумевалось, конечно, что старше — значит, мудрее, лучше, ближе к божеству). Итак, около 270 г. до н. э. вавилонский жрец Бела Беросс преподносит Антиоху I в благодарность за его варварофильскую политику *Вавилонскую историю* — произведение, ставившее своей целью доказать, что халдеи — самый древний из народов. Дело было поставлено с самого начала на широкую ногу: промежуток от первых людей до потопа, например, оценивался в 432 тысячи лет; «ясно, что у греков, по сравнению с такими масштабами, просто не было никакой истории»[103]. Понятно, что любое и всяческое знание сначала предполагалось, а потом торже-

обще, фамильярность и жестокость — необходимые атрибуты любого гетто — неразрывно связаны с персонализмом в семитском понимании слова.) Таковы представления месопотамцев именно в I тыс. до н. э., так что можно быть уверенным, что в плену вавилонском почитателям Яхве в доперсидский период приходилось несладко.

[103] *Витковский В. Е.* Указ. соч. С. 14. — При этом нужно иметь в виду, что «хронологической системы, подобной современному летосчислению, т. е. какой-либо эры, состоящей из долгого ряда лет с фиксированной точкой начала отсчета и служащей своего рода шкалой, на которую

ственно извлекалось из этих временных глубин. Эллины оказывались не просто зелеными юнцами, которые и то немногое, что они знают, узнали благодаря халдеям, но еще и юнцами, страдающими самой жестокой формой амнезии, ибо они не имели древних табличек, свитков и проч. (такова в общих чертах и по сей день материалистическая логика азиатов). Из этого прямо следовало, что если эллины хотят преуспевать на ниве науки и просвещения, то они должны следовать своим же традициям и еще раз смиренно обратиться к Востоку. «Вот два фундаментальных положения, на которых, начиная с Беросса, будет основываться всякая полемика против эллинизма»[104]. Вполне понятно, что не обошлось и без экзотики: история у Беросса плавно перетекала в астрологию — выяснялось, что в этой бездне времен правят звезды и что поэтому о том, как устроен мир, следует поинтересоваться именно у них. Эту вот премудрость Беросс излагал, живя на острове Кос, и утратившие мужественную рассудительность классического периода афиняне да-

проецируется деятельность общества, вавилоняне не знали. В Месопотамии она появляется только в эллинистический период <...> В “Царском списке”, дошедшем до нас от этой эпохи, составитель (вероятно, Беросс. — *Т. С.*) использовал традиционные шумерские и вавилонские формулы, очевидно полагая, что он подражает и продолжает следовать древнейшим образцам “царских списков”; **однако сплошная порядковая нумерация лет представляла собой явное новшество и означала разрыв с древней традицией»** (*Клочков И. С.* Духовная культура Вавилонии. М., 1983. С. 16). Строго говоря, Вавилон в течение более чем 3 тысяч лет своей истории прекрасно обходился без категории времени, пользуясь представлением о временах. Ниже мы еще подробно скажем об этом.

[104] *Витковский В. Е.* Указ. соч. С. 14.

же поставили ему статую с позолоченным языком, что должно было символизировать безошибочность его предсказаний.

Приблизительно в это же время в Египте была написана *История Египта*, ее автором был тоже жрец — Манефон — «адепт мощного фиванского богословия, слившегося и отождествившего себя с илиопольским»[105], — и преследовал он те же, что и его восточный коллега, цели. Методы низведения эллинов до впавших в амнезию юнцов совершенно те же, выводы из такого диагноза ничем не отличаются от вавилонских. Не обошлось у него и без астрологии, которая дошла до нас на санскрите (!). Вообще, тот факт, что фрагменты этого сочинения дошли до нас в значительном количестве переводов на различные восточные языки, свидетельствует об огромной востребованности изложенных в нем идеологем на древнем и средневековом Востоке.

Даже финикийцы «считали себя способными рассказать грекам о тех временах, когда их, греков, очевидно еще не существовало, а заодно и похвастаться, что греческий алфавит представляет собой лишь переделку фикинийского»[106]. В *Финикийской истории* Филона Библского (I в. до н. э.) мы находим свод мыслей, почти идентичный вавилонским и египетским. Так, например, утверждается, что египтяне и финикийцы обладают древнейшим и достовернейшим знанием о богах и мире, знания же греков вторичны и противоречивы[107] Греки не знают истинного значения

[105] *Струве В. В.* Манефон и его время // *Записки коллегии востоковедов.* 1930. № 3. С. 134.
[106] Там же. С. 15.
[107] Евсевий Кесарийский. *Приготовление к Евангелию*, I, 9.

имен[108]. Урана и Гею Филон вписывает далеко не первыми в генеалогию финикийцев, так что мало того, что эти древнейшие эллинские божества оказываются у него людьми, но еще и не первыми людьми. Крон и все младшие боги оказываются финикийскими князьками, наряду с Дагоном и другими персонажами семитского пантеона, об их жизни рассказываются увлекательнейшие истории. Именно эти истории и исказили греки: Гесиод, например, — своими вымыслами; силой своего сочинительства «греки победили истину»[109]. Так что теперь бедным семитам, воспитывающимся на греческой литературе, «истина кажется вздором, а лживые басни истиной»[110]. Интересно, что, по свидетельству Евсевия, наш глубокомысленный Порфирий признавал эти фантазии совершенно достоверными: «Вот то, что мы нашли нужным привести из сочинения Санхунйатона, переведенного Филоном Библским, и подлинность которого доказана свидетельством Порфирия философа»[111]. Если мне кто-то после этого скажет, что нация в деле философии — вещь достаточно безразличная, я ему не поверю[112].

[108] Там же, I, 10.

[109] Все цитаты в переводе Б. А. Тураева. См.: *Тураев Б. А.* Остатки финикийской литературы. Отрывки финикийской космогонии и мифологии Филона Библского. СПб., 1903. С. 34 и далее.

[110] Там же. С. 42.

[111] Там же.

[112] Нация — это судьба, в смысле *дхармы*: наказание, которое есть путь спасения. Плоть и кровь для нации глубоко вторичны: когда в новом Израиле собрались, наконец, — после 2000 лет рассеяния — евреи, выяснилось, что часть из них имеет подозрительно темную кожу и проч., тем не менее все они совершенно справедливо считаются евреями. То же относится и к русским, да, по сути дела, и к любо-

Однако более всех преуспели в такого рода полемике с эллинизмом иудеи, чьи сочинения к тому же сохранились несравненно лучше. Описание и анализ этого корпуса текстов составляет ценнейшую часть труда В. Е. Витковского.

Эллинская культура не знала категории перевода, эллины не изучали чужих языков, и искусство толмачей дальше рынка не выходило, а потому, когда мы уже в III в. до н. э. встречаем иудейских историков, пишущих на греческом, — Деметрия, Артапана и Евполема — рядом с уже упомянутыми Бероссом, Манефоном и стоиками (семитами в первом поколении учителей), то это обозначает начало крупномасштабной идеологической экспансии Востока в Элладу. Во II в. до н. э. мы имеем *Перевод Семидесяти*, идеологический памфлет *Письмо Аристея* и *Маккавейские книги*, пропитанные ненавистью к эллинизму в селевкидской редакции. В это же время появляется анонимная *Книга Юбилеев*; в I в. до н. э. вместе с *Финикийской историей* Филона появляется еще один полный аналог творений Беросса и Манефона — *Иудейские древности* Иосифа Флавия, ему же принадлежит апологетический очерк *Против Апиона*. (Нужно сказать, что Египет в I в. до н. э., точнее, Александрия Египетская, подарил миру помимо стоика Херемона (вероятно, египтянина), описывавшего (надо полагать, в патриотических целях) и аллегорически толковавшего египетскую религию, также Апиона — египтянина, автора еще

му другому народу; принадлежать к нации значит иметь *дхарму*. Кровь не источник, но символ *дхармы*. Принять *дхарму* — значит дерзнуть усвоить себе как преступление, так и наказание, без чего немыслим удел в том свершении, которое есть история.

одной *Египетской истории* — и ему подобных людей, а вместе с ними если и не понятие антисемитизма, то, во всяком случае, его денотат[113]. К кругу этих же проблем относятся *Деяния александрийцев* — это со стороны египтян, со стороны же иудейской — *О посольстве к Гаю* и *Против Флакка* Филона и уже упомянутое сочинение Иосифа.) Из всего этого корпуса литературы наиболее значимо *Письмо Аристея*, в котором мы впервые наблюдаем литературный или идеологический (не знаю, как лучше сказать) прием, имевший затем большое будущее. Еврейский автор выдает себя за придворного Птолемея II и от лица эллинского мира воздает неумеренные хвалы мудрости иудейской. Этот вот момент подлога, желания любой ценой создать некое эллинское свидетельство о

[113] Антисемитизм, точнее, антигебраизм, как явление появился, вероятно, параллельно с антиинородческими настроениями в самом Израиле, выраженными в *Кодексе святости* и *Учении о жертвоприношениях и ритуальной чистоте*, написанных иудейскими законниками во время вавилонского плена. Было бы смешно предполагать, что, сталкиваясь с ненавистью к себе, люди не будут ненавидеть в ответ. Книга *Эсфирь* (II в. до н. э.) показывает этот процесс уже состоявшимся, причем на персо-вавилонской почве (здесь, кстати, не будет лишним принять во внимание и то, что несколько позднее, изменив в этом тексте буквально пару фраз, александрийские иудеи легко превратили его в антимакедонский памфлет). Итак, при столкновении с македонцами иудейская предпосылка, а именно — ненависть и презрение ко всем не-евреям, была уже налицо, дело стояло только за тем, чтобы сами македоняне и эллины это поняли. К III в. до н. э. они уже начинают что-то подозревать, во всяком случае, Мнасей Патарский уже пишет об ослиной голове как предмете иудейского культа. Ко временам создания *Деяний александрийцев* иудеи и египтяне (на стороне коих были, видимо, и некоторые эллины) жили в Александрии приблизительно так же, как казаки и чеченцы — в одной станице.

ценности и значимости иудейства фиксируется нами впервые в этом тексте. В том же II в. до н. э. мы имеем александрийского еврея перипатетика Аристобула, прививающего иудейской экзегетике аллегорический метод, возникший в околопифагорейской среде[114], но наибольшее распространение получивший у стоиков (в этом случае как раз именно варвары довели до совершенства возникшее у эллинов, так что аллегореза и Восток[115] со времен Аристобула так по сей день и не расстаются). Не иначе, разумеется, толковал египетскую религию и Херемон. Наибольшего развития этот метод достигает в трудах Филона Александрийского: после сделанного им становятся необратимы изменения в сознании эллинистических толкователей Писания и их средневековых преемников. В связи с этими же авторами можно говорить об усвоении восточными литературами восходящего к тем же пифагорейцам жанра «биоса», т. е. жития. «Описание “терапевтов” у Филона и египетских жрецов у Херемона порой не просто сходны, но текстуально совпадают»[116], и поскольку с этими произведениями схожи и герметический *Асклепий*, и *Жизнь египетских отцов* Руфина, то уместен вопрос: «Не может ли быть так, что оба автора описывают (конечно, идеализированно) одно и то же явление?» При этом «единая ближневосточная традиция антиэллинской (и впоследствии антиримской) полемики должна, с нашей точки зрения, обязательно быть приня-

[114] Его создателем был Феаген из Регия.

[115] Имею в виду культурный Восток, в том числе и византийский.

[116] *Витковский В. Е.* Указ. соч. С. 22.

та во внимание»[117] Иными словами, во-первых, совершенно очевидно, что, наполняя национально-патриотическим содержанием пифагорейский «биос», евреи и египтяне на грани эр получили некий новый, ближневосточный, полемически заостренный против эллинства «биос»[118], который эксплуатировался сперва иудеями и египтянами, а затем и христианами; во-вторых, можно осторожно предположить, что уже в I в. до н. э. дух Египта — страны, по-видимому, и в самом деле более чем странной — инициировал исход в пустыню людей различных религиозных убеждений. Еще осторожнее следует предполагать, что пустыня научила подвижников толерантности.

В эту же эпоху становится популярен сюжет божественных кар: «В *третьей Маккавейской книге* только раскаяние помогает избавиться от Божией кары египетскому царю Птолемею Филопатору, затеявшему гонения на иудеев... зато ужасной смертью гибнет селевкидский правитель Антиох IV Епифан, о чем повествуют *первая и вторая Маккавейские книги*»[119]. С точки зрения персов, этот самый Епифан был наказан Богом за попытку ограбить святилище в Персеполе. Все три народа: и персы, и иудеи, и египтяне — ждут в эту эпоху конца мира сего и начала следующего,

[117]Там же.

[118]Здесь в смысле: образцовое житие, описание идеального характера, которому следует подражать.

[119]*Витковский В. Е.* Указ. соч. С. 24–25. — Не менее мучительной смертью умер якобы и Апион, спровоцировавший выступление египтян против иудеев в 38 г., как об этом повествует Иосиф Флавий (*Против Апиона*, II. 43), и совершенно непонятно, стоит ли ему доверять, ибо этот человек в своей ненависти к эллинам дошел до того, что называл спартанцев трусами (Там же, II, 79).

где «благоденствие ждет, конечно, сынов Востока»[120]. Нужно сказать, это были не пустые надежды, но реальные предчувствия: спустя около трехсот лет на пространстве от Инда до Темзы безраздельно господствовала восточная идеология, и лишь свежее дыхание готики развеяло это пряное марево.

Теперь мы поговорим о технике идеологической войны, которую Восток — в данном случае иудеи — вел против Эллады.

1. Мнимые свидетельства. В. Е. Витковский совершенно верно определяет тактическую цель иудеев: поставить эллинскую мысль на службу иудаизму[121], «при этом полемика... с обвинениями антисемитов заменяется неким фиктивным диалогом с эллинством, имеющим примечательное сходство с диалогом платоновским: одна сторона (еврейская) демонстрирует весь свой потенциал, а другая (греческая) идет у нее на поводу, поддакивает и бывает "вынуждена" признать превосходство оппонента»[122]. Как же конкретно происходил такой «диалог»? Например, в том же *Письме Аристея* сообщается, что якобы эллинский ученый Деметрий Фалерский ссылается на эллинского же писателя Гекатея Абдерского, при этом оказывается, что «трактат "Об Аврааме и египтянах", который, очевидно, имеет в виду автор "Письма Аристея", не принадлежал перу реального Гекатея, но являлся такой же еврейской подделкой, как и само "Письмо". Таким образом, один еврейский автор, выдающий себя за придворного эллинистического монарха, ссы-

[120] Там же. С. 25.

[121] Христиане, а позже мусульмане будут потом тешить себя теми же надеждами.

[122] *Витковский В. Е.* Указ. соч. С. 31.

лается на другого еврейского автора, выдающего себя за греческого историка. Но, ознакомившись с фрагментами, дошедшими до нас от трактата Псевдо-Гекатея, мы узнаем, что и в нем самом содержались ссылки на знаменитых поэтов Эллады: трагических (Эсхила, Софокла, Еврипида) и комических (Менандра, Дифила, Филемона), значительная часть которых была... тоже еврейской подделкой!»[123].

2. Теория заимствований. Впервые появляется у того самого Аристобула, который позаимствовал у эллинов аллегорический метод толкования, в его комментарии к *Пятикнижию*. Согласно этой теории, «греческие философы — Пифагор, Сократ, Платон — будто бы точнейшим образом последовали за учением Моисея о слове Бога как о Его деле, то есть сотворении мира. Пифагор якобы даже сам признавал, что он "многое перенес от нас (т. е. иудеев. — *Т. С.*) в свои догматы"»[124]. Как это доказывалось? Путем прямого подлога (Витковский специально разбирает это): из Гесиода выдирается строка, вне контекста лишенная смысла, в строке Гомера меняется слово и т. д.

3. Прямой подлог. К этому разряду памятников относятся прежде всего *Сивиллины книги*, древнейшие из которых написаны еще не христианами, а иудеями (а древнейшие из них, II–I вв. до н. э., возможно, даже вавилонянами). Нужно сказать, что во всем, что касается историософии и идеологии, христиане апологетического периода выступают бессмысленными эпигонами вавилонян, египтян и иудеев, в чем мы будем иметь

[123]Там же. С. 33–34.

[124]Там же. — Переводы из Аристобула принадлежат В. Е. Витковскому.

возможность убедиться ниже. Вполне понятно, что сивиллы, одна из которых была якобы женой одного из сыновей Ноя и пережила потоп на ковчеге, другая же (собственно Вавилонская) считалась дочерью вышеупомянутого Беросса, проповедовали жесткий иудаизм и обличали погрязших во зле язычников. Заблуждения первых христиан простирались столь далеко, что они считали фактически современные им иудейские подделки древнейшими памятниками эллинской словесности (например: *Тертуллиан.* К язычникам, II. 12).

Чтобы закончить эту главу, нам остается только упомянуть, что «для достижения своих целей некоторые христианские авторы привлекали все способы изменения смысла, известные нам по иудейскому "внутреннему диалогу": вырывание из контекста, переделку, подделку и цитирование подделок»[125]. Вообще, христианская апологетика представляет собой всего лишь вид ближневосточной борьбы Востока с Элладой. Во всех антиэллинских выступлениях Татиана или Климента Александрийского не обнаруживается ровным счетом ничего оригинального, ничего того, что было бы связано собственно с христианством. В текстах этого направления сплошь и рядом встречаются прямые отсылки к Бероссу, Манефону и Филону, а равно и прямые заимствования из иудейской и других азиатских литератур (у В. Е. Витковского можно найти характернейшие примеры таких заимствований[126]). Многое в этой идеологии нам уже отлично знакомо: в основу кладется положение Беросса о «молодости» эллинов — это тем естественнее, что Татиан и Фе-

[125] Там же. С. 68.
[126] Там же. С. 68–72.

офил, более других поработавшие на ниве распространения азиатской идеологии в эллинистическом мире, сами были не то сирийцы, не то прямо месопотамцы; для сравнения: у александрийцев Климента и Афинагора, помимо чисто азиатского подхода к эллинству, встречаются и оригинальные, оправдывающие его сентенции. Итак, из молодости эллинов умозаключают к искажению ими истины и, главное, к их воровству у варваров буквально всего хоть чего-то стоящего, а уж отсюда срываются на обличение разврата, безбожия, демонолатрии и всего остального. Особенно непристойно выглядит смакование каких-то провинциальных сплетен чуть ли не обо всех сколько-нибудь выдающихся эллинах: например, Платон, по Татиану[127], был продан Дионисием в рабство за обжорство и т. д. и т. п., — нет ничего, способного лучше проиллюстрировать мелочную ничтожность этих разбалованных свободой слова рабов. Кроме того, постоянное обвинение эллинов в воровстве (а даже более или менее расположенный к эллинам Климент приводит лишь в *Строматах* более ста цитат, чтобы доказать это!) рождало, вероятно, в буйных головах некое представление о законности «экспроприации у экспроприаторов»: точно так же, как чиновники Константина Великого выламывали из древних храмов понравившиеся колонны для константинопольских соборов и базилик, за 200 лет до этого христианские апологеты выдирали цитаты из эллинской литературы, превращенной ими в материал для своего цента-

[127] См.: Татиан. *Речь против эллинов,* I, 2; Сочинения христианских апологетов (в русском переводе с введениями и приложениями прот. П. Преображенского). СПб., 1895. С. 12.

на. Это было не заблуждение и не непонимание, Витковский говорит совершенно верно: «Апологеты понимали одним способом, а толковали другим»[128]; можно только предполагать, какие именно революционные чувства ими владели. Благодаря сравнительно неплохой сохранности источников обозреть весь наличный материал решительно невозможно: появившись у апологетов, эллинофобские настроения выражены в огромном количестве текстов, восходящих безо всякого перерыва традиции к нашим дням. Впрочем, нам здесь достаточно самого указания на этот литературный феномен.

Когда в XVIII в. Э. Гиббон выдвинул учение о том, что Рим пал благодаря христианству, он всего лишь неправильно истолковал имевшиеся у него факты. Рим пал, разъеденный изнутри не христианством, а ближневосточными идеологиями, религиями и формами хозяйствования, носителями которых было далеко не только христианство и христиане. Вся пристальность нашего внимания к этому вопросу обусловливается его грандиозной практической важностью, ибо, доказывая сейчас, что ближневосточная идеология в вышеозначенных ее чертах не была изобретением собственно христианства, мы доказываем, что она не является необходимым его атрибутом, и, как следствие, получаем возможность исповедовать христианство, очищенное от всевозможных ближневосточных идеологем, а это является настолько большим облегчением для всякого, кто понимает, о чем идет речь, что ради этого стоило бы предпринять труды, неизмеримо большие совершенных нами.

[128] *Витковский В. Е.* Указ. соч. С. 68.

3. Римский путь

Наше изложение было бы принципиально не полно, если бы мы не упомянули здесь, хотя бы конспективно, о народе, ставшем в полном смысле этого слова освободителем эллинов, преемником эллинской культуры и продолжателем эллинского дела. (Для понимания Порфирия и вообще всего типа семитической духовности знание Рима не нужно, и все-таки мы коснемся этого вопроса, хотя и в самых общих чертах.) Здесь тоже существует исследование, на которое мы можем уверенно опереться. Речь идет о работе С. С. Аверинцева «Римский этап античной литературы»[129], которая станет основой заключительной части этого нашего изложения. Римская литература и вообще культурная и политическая жизнь строились, если сравнивать их с Востоком, с точностью до наоборот. Восток был завоеван македонцами, Рим их завоевал. Восток считал себя старым и мудрым, Элладу же — молодой и глупой, в Риме дело обстояло прямо противоположным образом. Восток наводнил мир идеологическими памфлетами на греческом языке, «начало римской литературы как таковой было ознаменовано началом римской и, шире, европейской традиции поэтического перевода и совпало с ней»[130]. Вообще, «прежде чем увидеть варварами всех, кроме эллина и себя, римлянин увидел варваром самого себя». Еще Плавт говорит о Невии как о «варварском поэте», в смысле «нашем, римском поэте»[131]. Несмотря на это, римляне были единственным древним на-

[129] *Аверинцев С. С.* Римский этап античной литературы // Поэтика древнеримской литературы. М., 1989.
[130] Там же. С. 7.
[131] Там же. С. 6. — Тот же Плавт (*Три монеты*, ст. 19) го-

родом, в подлинном смысле вместившем в себя эллинский тип культуры, — народом, сложившим с себя свое варварство. Римляне знали себя варварами, но не желали ими оставаться. На первых порах само школьное воспитание обладало для римлян, как и для всех остальных варваров, столь могучей образующей силой, что никаких писателей, кроме как писателей греческих, не получалось. Отцы римской истории Фабий Пиктор и Цинций Алимент (III в. до н. э.) пишут по-гречески[132]. Однако уже в III веке до н. э. мы встречаем грека, вольноотпущенника Ливия Андроника, который мало того что пишет для римских игр первое драматическое произведение, но еще и переводит на латынь *Одиссею*. Происходит событие грандиозного культурного значения: «стоило только единожды преодолеть в идее монолингвистическую инерцию эллинизма, и ориентация на греческую систему и требование пользоваться своим собственным языком перестали исключать друг друга, и начинали требовать друг друга <...> римлянин в качестве римлянина, через

ворит о своем произведении: «Филемон написал, Плавт переделал на варварский (vortit barbare)», т. е. переложил на латынь.

[132]И пишут они по-гречески в атмосфере пунических войн, очевидно, с тем, чтобы доказать всему «цивилизованному миру» правоту римского дела. В то же время нельзя упускать из виду, что отец римской литературы Аппий Клавдий Слепой (конец IV – начало III в. до н. э.) мало того что не был историком и говорил на латыни, но и в принципе не представим как греко-язычный автор: его речь против мирных предложений Пирра 280 г. до н. э. — первое (не считая Законов 12 таблиц) записанное произведение латинской литературы — никоим образом не может представляться сказанной на греческом языке, ибо сказана во время войны Рима против Тарента и Эпира, т. е. войны против эллинов. Весьма символичное начало литературы.

культивирование своей римской сущности, через возвращение к своему римскому прошлому»[133] получил возможность быть «истинным» эллином. Возник новый тип человека, совершенно не похожий на какого-нибудь эллинизированного сирийца или вавилонянина, — либо считавшего свой родной язык и происхождение малозначительными фактами биографии, либо, напротив, настаивавшего на них в ненависти ко всему эллинскому; римлянин сохранил свою *римскость*, став эллином, таким образом, эллинская культура впервые только и оказалась не культурой лишь народа, не культурой завоевателей, но величиной общемировой, допускающей бесконечное обновление; в этом качестве она и стала основанием *европейскости* как таковой[134]. Вместе с тем свет универ-

[133] *Аверинцев С. С.* Указ. соч. С. 17.

[134] У истоков европейства как духовной формации лежит небезызвестный спор аттикистов и азианистов, в хитросплетениях и противоречиях которого весьма и весьма полезно разобраться. Истоки его восходят к противостоянию стоиков и эпикурейцев в вопросе о языке институционально: Пергамской и Александрийской филологической школ (это противостояние, между прочим, весьма и весьма напоминает противостояние Антиохийской и Александрийской богословских школ, и, думаю, это последнее прямо вытекло из первого). Итак, пергамцы — стоики — сирийцы учили о «естественном» возникновении языков, а посему, считали они, любые языковые неправильности столь же «естественны», сколь и общепринятые обороты, поэтому их часто называют «аномалистами», я же буду называть «естественниками», что называет самый исток проблемы. Александрийские филологи под влиянием учения Эпикура (см.: *Дуров В. С.* История Римской литературы. СПб., 2007. С. 97 и далее), напротив, считали язык делом всецело конвенциальным и потому относились к любым языковым аномалиям как к недолжному — тому, что должно соответствовать принятым и употребимым нормам; их называют аналогистами, т. е. «соответственниками», мы же их

будем называть «искусниками», как тех, кто понимал язык делом искусства. Из изложенных выше концепций языка делались выводы относительно задач филолога: в Пергаме считали, что целью исследования текста должна быть «сама суть» сказанного, которую понимали как сумму исторических, географических и этико-психологических обстоятельств (ну как здесь не вспомнить «историческую» Антиохийскую школу!), в Александрии же, напротив, считали, что важен прежде всего анализ языковых форм, т. е. самих слов. Два эти столь различные понимания задач филологии привели к тому, что при написании оригинальных текстов «искусники» становились «аттикистами», т. е. подражали простоте и ясности классической литературы, прежде всего — Лисию и Ксенофонту, потом Демосфену и Платону. «Естественники» же, обогащая речь семитскими чертами, добавляли к ней, с одной стороны, несвойственную эллинам страстность, с другой — столь же чуждую классике вычурность и витиеватость, в этом и состояла суть «азианизма» как литературного феномена. Так обстояло дело на почве греческого языка. В Риме вопрос был осознан учителем Цицерона и Варрона — Луцием Элием Стилом Прикониным, который, познакомившись с учением той и другой школы, совместил в своем учении черты обоих. К сожалению, до нас не дошло ничего из его литературного наследия. Произошло это в ту эпоху, когда в Риме фактически уже процветала вполне азианистская словесность: бушевал Гракх, блистали Красс и Гортензий, гениально импровизировал никогда не записывавший своих речей Марк Антоний. Заметим, однако, что эта форма словесности отнюдь не была исходной для Рима, и первый крупный римский прозаик — Катон никоим образом не был схож с плеядой этих ораторов. И вот именно на него, яростного врага всего эллинского, начинают опираться в борьбе с азианизмом римские аттикисты Юлий Цезарь, Азиний Поллион, Марк Брут! Став собой, стать эллином! Не иначе будут потом развиваться и благородные европейские литературы. Особого рассмотрения заслуживает позиция Цицерона, в котором сочетаются равно азианистские и аттикистские черты. С одной стороны, мы видим, что Цицерон формулирует сами принципы латинской литературности, противопоставляя дословный перевод — вольному, переводчика — оратору; того, кто переводит слова, — тому, кто передает суть сказанного; того, кто рабствует ориги-

сальности сообщился и латыни как языку, и латинской словесности, так что фактически с самого начала на латыни пишут и становятся классиками люди, знающие ее не как родной язык; родной язык Энния — акский, Плавта — умбрский, Теренций был африканцем, Стаций Цецилий — кельтом. С. С. Аверинцев с большой чуткостью и вкусом изобразил некоторые обстоятельства этого процесса возникновения нового типа литературы и даже культуры. Центральное место здесь занимает категория подражания. «Если римская литература и впрямь была несамостоятельной, подражательной, "вторичной", то сами римляне не относились к таким ее свойствам, как к постыдному секрету... совсем напротив, они не устают радостно и гордо указывать на свою связь с греческими прообразами, дающую им, так сказать, права гражданства в мире культуры... ситуация "под-

налу, — тому, кто соревнует ему (предпочитая, разумеется, во всех этих случаях второе). Это, казалось бы, выдает в нем всецело естественника и азианиста. Однако же, излагая все эти принципы, Цицерон никогда не забывает, что он исповедует их как преемник аттического красноречия; он отвергает аттикизм именно с тем, чтобы быть единодушным с аттическими ораторами! Он переводит Димосфена и Эсхина с целью показать, что адекватность перевода возникает именно тогда, когда отбрасывают филологическую ученость; таким образом, азианизм и аттикизм у Цицерона сплавляются на самом деле в некое новое явление. Так же и в сфере философии Цицерон является родоначальником совершенно новой философии именно в силу порыва овладеть мудростью эллинов, создателем не просто латинской кальки с греческих понятий, но одухотворенной, гибкой латыни, лежащей в основании не римской только, но европейской, западной, неэллинской философии и, шире, ментальности. Думаю, что чем глубже мы будем изучать наследие этого мыслителя, тем большую степень его влияния на позднейшую мысль будем со все большим удивлением и уважением обнаруживать.

ражания" имела место не просто между деятелями римской литературы и их греческими предшественниками, но между римской литературой в целом и греческой литературой в целом»[135]. Можно даже сказать, что это было, скорее, состязание, чем подражание. Римляне оказались первым народом, воспринявшим именно идею эллинства, а не те или иные ее формальные проявления, народом, который сделал эту идею своей внутренней заданностью и обрел тем самым свободу создавать новые формы. «Римляне сделали то, чего до них сделать никто не пытался: они приступили к созданию литературы греческого типа на своем языке, вне сферы греческого языка... отсюда вела прямая дорога не только ко всем успехам античной, средневековой и гуманистической латыни, но и к многоязычию европейского классицизма»[136]. Эта ситуация подражания—состязания привела к сложнейшей саморефлексии всего римского в себя и в эллинское. Применительно к литературе оказалось, что «в римской литературе все греческое подвергнуто отчуждению от Греции, а все отечественное, родное, исконное проведено через жестокий искус ради соединимости с греческим. При таких обстоятельствах нельзя ждать простоты Гомера, первозданности Эсхила, словно бы естественно рождающейся гармонии Софокла. Но мы ничего не поймем, если не увидим, что противоречие, лежащее глубоко в основе феномена римской литературы — "свое" в формах "чужого" и "чужое", принятое вовнутрь "своего", стремление снять дистанцию между "своим" и "чужим", приводящее к небывалому по тонкости

[135] *Аверинцев С. С.* Указ. соч. С. 9–10.
[136] Там же. С. 16–17.

нюансов прочувствованию этой дистанции, наконец, "искусственное" как способ реализации "естественного" и "естественное" как предмет имитации средствами "искусственного" — есть противоречие в высшей степени плодотворное. Оно дало римской литературе как бы новое измерение, которого не было у греческой»[137]. А вот как говорит об этом С. С. Аверинцев уже в общекультурном измерении: «Когда римлянин отходит от римского прошлого, он делает это, чтобы стать адептом эллинизма, но когда он возвращается к римскому прошлому, он и в этом поступает по примеру тех же греков, симметрически воспроизводя их возврат от эллинизма к аттическому или иному эллинству. В этой напряженной флуктуации между отходом от почвы и возвратом к почве, возвратом всегда намеренным и всегда вторичным, возвратом, предполагающим совершившийся отход — вся диалектика самоопределения Рима перед лицом Греции»[138]. Работа Аверинцева почти полностью исчерпывает вопрос, его мысли позволяют развивать их лишь экстенсивно, что в наши нынешние планы не входит. Для того же, чтобы сформировать понятие о двух взаимоисключающих друг друга способах восприятия эллинства, как кажется, сказанного достаточно.

Проследив на уровне литератур непримиримую вражду Востока и Запада, мы смеем предположить, что и в сфере собственно философской большого единодушия между эллинами и варварами наблюдаться не будет. Однако поскольку «философия варваров» всегда была, в лучшем случае, проектом, то правильно будет, наверное,

[137] Там же. С. 12.
[138] Там же. С. 18.

говорить о варваризации философии эллинской. Этот вопрос может рассматриваться строго исторически, и здесь мы должны были бы говорить в первую очередь о ранних стоиках и реформе платоновского учения Антиохом Аскалонским, о синкретических увлечениях рубежа эр, об изменении, сравнительно с Платоном, ценностных координат даже у таких мыслителей, как Плутарх Херонейский, и т. д. Дать такую картину постепенного нарастания варварских настроений в среде эллинских мыслителей очень заманчиво, но совершенно невозможно в рамках данной работы. Поэтому мы покажем, что представляла собой варваризация, на примере одного мыслителя, который, несмотря на свое искреннейшее желание быть верным традициям платоновского философствования, являл как раз характернейший образец ближневосточной ментальности.

ЧАСТЬ II. ФИЛОСОФИЯ МОЛОХА[139]

> *Эллины пишут свои буквы и считают слева направо, а египтяне — справа налево. И все же, делая так, они утверждают, что это они пишут «направо», а эллины — «налево».*
>
> Геродот. *История*, II, 36

Вынесенными в эпиграф строками Геродот резюмирует длинный список того, чем египтяне от-

[139] Сирийский мыслитель Малх, а именно таково собственное имя нашего героя, как он сам об этом пишет в сочинении *Жизнь Плотина, 17*, был в том же смысле греческим философом Порфирием, в каком еврейский поэт Дзюба был русским стихотворцем Багрицким. Имя Малх происходит от корня mlk, куда лучше знакомого русскому читателю в транскрипциях Мелькарт и Молох, так что название главы следует понимать буквально.

личаются от других народов. И нет лучшего примера для того, чтобы понять, насколько сильно даже в базовых положениях могут различаться ментальности: понятия о левом и правом находятся в каких-то таких дологических глубинах сознания, что обсуждению и коррекции подлежат лишь их следствия, но не они сами. Когда, например, Лев Троцкий обучал Красную Армию маршировать с левой ноги, он, я полагаю, мало задумывался о том, какие силы он приводит этим в движение и какие силы заставляют его самого воплощать в жизнь такого рода «супранатуралистические фантазии». Тем не менее это было исключительно эффективное действие, создавшее в комплексе с такими же знаковыми мерами в исключительно короткие сроки новую, нерусскую, азиатскую, армию. Но кто, в самом деле, рассудит эллина и египтянина в вопросе о том, что есть правое, а что левое, и кто заложил одному чувствовать так, а другому иначе? На эти вопросы ответа нет, да и быть не может, мы можем только констатировать тот факт, что дело обстоит именно так, принять этот факт во внимание и не отворачиваться от него. В сфере истории мысли тоже есть вехи, объяснить которые невозможно, но, однако же, их следует выявить, понять и запомнить, ибо именно эти несознаваемые и весьма редко обсуждаемые различия создавали и создают как беспощадные войны, так и плодотворное общение культур и народов в Средиземноморье. К обсуждению таких содержаний на материале трактатов Порфирия мы сейчас и перейдем, сосредоточив в этой части все то, что хотим сказать о связи Порфирия с Востоком.

1. Порфирий и его виртуальный читатель («общество святых», «анафема еретикам»), а также о природе и большой нелюбви к ней мыслителя

Каждое сочинение к кому-то обращено: если есть «поэт», должен быть и какой-то «издатель», какая-то «толпа», в конце концов. К кому обращены трактаты Порфирия? К кому вообще обращались философские сочинения древности?

Мы достаточно привыкли к кабинетному или в лучшем случае монастырскому типу философов, поэтому следует еще раз напомнить: философия классического периода в Греции адресовалась тем самым «мужам афинянам»[140], к которым обращались и апология Сократа, и трагедия Софокла, и ода Пиндара, и шуточки Диогена. Следует напомнить, что бóльшая часть греческих философов, причем самого что ни на есть спиритуалистического склада, была в то же время деятельными политиками: Пифагор, Парменид, Зенон, Платон с разной степенью успешности — от совершенного успеха Парменида до полного провала Платона — занимались реальной политикой; известен аристократический склад мысли Гераклита и демократический Эмпедокла; философия Аристотеля полагала политику чуть ли не высшей формой духовной жизни, даже совершенно аполитичные киники мыслили аполитию политией, т. е. предполагали возможность аполитийной жизни для всего человечества, как это и сейчас случается у наших анархистов. Это замечание важно нам для того, чтобы уяснить, что все известные нам философ-

[140]Здесь, конечно, в расширительном смысле эллинского народа вообще.

ские сочинения древности были обращены к обществу; даже если предполагалось некое избранное общество, привкуса элитарности от этой избранности не остается. Эллинский философ классической эпохи равно серьезно беседовал с солдатом и жрецом, равно свободно шутил с крестьянином и царем. На фоне умозрений о космосе и божестве, по сию пору впечатляющих своей глубиной и всеобщностью, это до того необычно, что уже в эпоху эллинизма, когда философия стала занятием «интеллектуальных элит», начались разговоры и поиски каких-то эзотерических сочинений мыслителей старой школы. По сию пору, однако, ничего специально эзотерического не обнаружено и едва ли обнаружено будет[141].

Как же представляет своих слушателей/читателей Порфирий? Это будто некий народ избранный, секта или некий род, подобный иудеям, некий в существе своем не-народ, лишь по-видимости, лишь на минутку заглянувший в историю, да не только в историю, но и в саму жизнь. Своих слушателей философ описывает следующим образом: «Итак, прежде всего, нужно знать, что наставления, дающиеся в моей речи, не применимы

[141] Что касается воззрений на этот вопрос самого Платона, то наиболее полное выражение их, на мой взгляд, содержится в шестой книге *Государства*, их можно было бы резюмировать так: созерцать, чтобы преображать. Философ именно и должен уединяться и достигать созерцания для того, чтобы его воспитательная деятельность в полисе имела надлежащее основание (см. также: *Законы*, VII 759 a-c). Образно говоря, философ должен следовать солнцу, чей путь имеет как восход, так и заход — и то и другое лишь относительно Земли, ибо ясно, что для самого солнца есть просто путь, но нет ни восходов, ни заходов. Я бы дерзнул в этой связи говорить даже и о гелиологической концепции мудреца у Платона.

к любому образу человеческой жизни. Они не касаются ни занятых ремеслом, ни атлетикой, ни солдат, ни моряков, ни риторов, ни избравших деловой образ жизни»[142]; и далее: свою предполагаемую аудиторию Порфирий отличает от остального человечества как бодрствующих от спящих. Сразу бросается в глаза не только элитаризм, но и практический характер речи: с первых же шагов вместе с «народом избранным» на сцене появляется и его «законодатель». Звучит типично азиатская речь: вы, народ мой, отнюдь не похожи на остальных «гоим», слушайте мои законы, исполняйте их — в этом ваша мудрость; чем основательнее ваша мудрость, тем более вы отделены от всего человечества... — настроение, весьма богато представленное в Ветхом Завете, затем в несколько облагороженном виде встречающееся в *Евангелии от Иоанна* 17, 9, затем становящееся общим местом и на христианской почве, и в исламе. Повелительности яхвистских законников Порфирию, конечно, не хватало, но тон в несколько облегченном варианте тот же. Читаем там же (II, 3. 1, 2): «Воздержание от одушевленных <...> не относится ко всем людям вообще, но к философам, а среди них по преимуществу к тем, кто связывает собственное счастье с Богом и подражанием Ему. Ибо и в городской жизни не одно и то же предписывают законодатели гражданам, занимающимся частными делами и священными...» Аудитория Порфирия — это некий род или страта философов-священников; в точности так характеризовала иногда в древности иудеев (а иногда и индусов) благожелательно располо-

[142] *О воздержании*, I, 27, 1.

женная к ним литература, в точности так мыслят себя и христиане, особенно в катакомбный период.

Читая Порфирия, мы оказываемся в сфере фактов и феноменов, принадлежащих ближневосточной духовности: читатели мыслителя, общество философов-священников, определенно есть святое общество, обитающее среди законченных грешников, «тех, чья жизнь валяется во внешнем, тех, кто однажды оказывается нечестивцем относительно себя самого, мы предоставляем самим себе, они могут идти куда захотят»[143]. Появляется и до боли знакомый мотив: «что же до философа, которого мы описываем, то мы по праву можем сказать, что он не станет докучать демонам и не будет иметь нужды ни в предсказаниях, ни во внутренностях животных»[144] — святое общество с демонами не якшается. Как же это общество соотносится с уже имеющимися социальными структурами? — «Что же до меня, то я не собираюсь отменять законы, имеющие силу в каждом из городов, ибо в мои намерения не входит говорить о политике...»[145], т. е. пусть эти пропащие людишки гибнут в своих заблуждениях, нам нет до них никакого дела, их законы позволяют нам соблюдать ритуальную чистоту, остальное — неважно. Невозможно в этой связи не вспомнить о теономии[146], т. е. умении жить среди безбожников по закону истинного Бога, — именно так осмысляли

[143]Там же. II, 52, 1

[144]Там же. II, 52, 2. — Единственное число в данном пассаже не должно нас вводить в заблуждение: субъект рассуждения тот же, что и во всех предшествующих суждениях.

[145]Там же. II, 33, 1.

[146]Термин М. Бубера.

иудеи свою жизнь и в Римской империи, и в иных государствах.

Эта вот глубоко родственная иудейской, основанная на сознании религиозной избранности псевдоаристократическая щепетильность, доходящая местами чуть ли не до брезгливости, лежит в основании кажущейся аполитичности Порфирия. При желании и ее, и ее иудейский первообраз можно понять даже как своего рода религиозный расизм, с проявлениями которого мы сравнительно не так давно вновь стали встречаться и, я думаю, по мере усиления азиатских умонастроений в России и в Европе будем встречаться все чаще и чаще. Эта аполитичность не так проста, это скорее даже не аполитичность, но предчувствуемая политичность в монотеистическом византийско-арабском смысле слова — такое представление о гражданстве, где член общины только и есть член государства, но ни в коем случае не наоборот. В пользу этого говорит чрезвычайно «монотеистическое» отношение к «еретикам», «не-гражданам», «гоям»: «С теми, чьи мнения ты не используешь, не имей общения ни в образе жизни, ни в речах о Боге. Ибо говорить о Боге с теми, кто растлен ложными учениями, небезопасно. Говорится ли у них истина или ложь о Боге — равную опасность несет то и другое. Не очистившись от своих нечестивых дел, никому из них не должно говорить о Боге; и отнюдь не следует думать, что, ввергая в их уши слово о Боге, мы тем самым не оскверняем его <...>»[147] (нет ничего удивительного, что этот фрагмент с одобрением цитировали христианские авторы). У Порфи-

[147] *К Марцеле*, 15.

рия акцентируется не универсализм, возможный на почве монотеизма, но, напротив, — партикуляристский нигилизм: живущий в истинном (небесном) государстве философ (а затем в христианстве — святой, монах) равнодушен к государству мирскому, он желает ему всякого блага, которое, однако, состоит для «земного царства» в том, чтобы оно побыстрее прекратило существовать, переродившись в общество святых, что, впрочем, остается не более чем благопожеланием, на осуществление которого мудрец всерьез не надеется. Однако оставим грядущей христианской эпохе эти предметы; для Порфирия «святое общество» — это еще будущее, проект (а где-то даже требование), но еще не реальность, для него поистине наличен пока лишь один «святой» — он сам. Не в последнюю очередь именно из-за этого его отношения с несвятым обществом складываются исключительно в категориях отрицания: Порфирий не просто не занимается политикой, но **демонстративно** не занимается политикой, провозглашая **незанятие** политикой должным[148]. Весь-

[148] В этом, разумеется, он не был первым среди философов, однако контекст, в котором стоит это отрицание, заслуживает внимательнейшего рассмотрения. В самом деле, незанятие политикой неразрывно связано у Порфирия с вегетарианством, а это для внимательного слушателя может о многом поведать. Конечно, существовала изначальная, уходящая в доисторическую древность концепция трапезы с богами. Секулярно, т. е. в отрыве от культа, древний человек, должно быть, мяса (а возможно, и ничего другого) не вкушал. Соответственно, древнейшие боги, равно как и демоны Порфирия, питались дымом, исходящим от сгораемого жира жертв, это была в полном смысле их трапеза; в Греции изваяние бога вполне могли усадить за один стол с пирующими, в Вавилоне такая фамильярность не допускалась, но огромное количе-

ство храмовых рабов и служителей все равно питалось в буквальном смысле «с барского стола». Даже в этом ракурсе греческая традиция была бесконечно демократичней. Итак, дым — богам, готовое мясо — людям. Но «люди» в изначальном, архаическом сознании — это вовсе не данность, а заданность, и вот человеком в изначальном смысле называется тот, кто вкушает готовое мясо на трапезе богов, человек — сотрапезник богов, и это единственное и первичное его определение. Соответственно, зверь, нелюдь — тот, кто вкушает сырое (непожертвованное) мясо либо вовсе не вкушает его. Быть «нелюдями» — это глубоко философская традиция. Именно эта интенция, полагаю, заставляла Диогена есть сырое мясо, а Пифагора не есть его вовсе. Быть «нелюдем» значило либо быть богом, либо быть зверем. В любом случае отказ от вкушения жертвенного мяса еще даже и в эллинистичесекую эпоху означал юридический разрыв с гражданской общиной, которая, подобно протестантскому суду с его клятвой на Библии, не могла существовать вне общественных жертвоприношений и, соотвественно, вкушения идоложертвенного. Есть все основания полагать, что киники отказывались от общественных жертв ради «возвращения к природе» из тенет людских договоров и законов, но есть также все основания считать, что куда более древняя традиция отказа от мясоедения, — традиция, восходящая к великим эллинским чудотворцам Орфею, Абарису и Аристею, а затем и к наиболее «харизматичным» из философов — Пифагору и Эмпедоклу — имела смысл совершенно в ином: это был акт демонстрации собственной божественности. Человек не принадлежал уже общине, поскольку сознавал себя богом. С этим теснейшим образом связана та концепция «мудрости», которую мы всегда встречаем вкупе с подобным сознанием: мудрость — это магическая сила, способная прежде всего и во всех смыслах отделять души от тел, ради ли пророчеств, аскетической власти над ними, целительсва или чего-то еще иного. В связи с ранними эллинскими чудотворцами, а также названными выше философами всегда упоминаются и суровая аскетика и все вышеперечисленные добродетели. Теперь вглядимся в критику вегетарианства; это всегда строго рационалистическая критика — критика, с которой связаны и другой тип мудреца, и другое понятие о самой мудрости. Итак, есть мясо, быть гражданином, быть рационалистом в античное время

ма полезно рассмотреть, как трансформируется у Порфирия платоновская мысль об этом предмете: в главах 36 и 37 первой книги трактата *О воздержании* он цитирует *Теэтет*, где Платон говорит, что философ не станет проводить время в распутстве, искать должностей и участвовать в общественной жизни в тех формах, в каких она в платоновские времена существует. Значило ли для Платона, что философ должен всецело оставить политику? Конечно, нет: в идеальном государстве политика — одно из основных занятий философа. Сама жизнь Платона является наилучшим подтверждением того, что философу как раз следует в меру возможностей участвовать в политической жизни, какими бы неудачами и сколько бы раз это не кончалось. Как же следует понимать текст из *Теэтета*, на который опирается Порфирий? Это прямо зависит от того, как вообще следует пони-

представляло собой столь же неразрывный ряд смыслообразов, как и ряд, связанный с их отрицанием. У нас нет ни малейших сомнений в том, что сам Порфирий принадлежал именно к этой философско-теургической традиции, в пользу этого говорят три принципиально важных факта. Во-первых, от мяса (не от тяжелой пищи!) воздерживался как от чего-то невозможного даже в болезни уже Плотин (см.: *Жизнь Плотина, 2*), во-вторых, сам факт увещеванья человека, отпавшего от вегетарианства, предполагает наличие некой общины с определенными правилами, и мы, в самом деле, знаем, что философский кружок, живший вокруг Плотина, после смерти учителя возглавил Порфирий, и, наконец, в-третьих, не стоит забывать, что дело происходит в Италии, на родине пифагорейской философии, стране, изобилующей как греческими городами, так и греческими традициями, так что почти невозможно сомневаться в том, что вегетарианство как Плотина, так и Порфирия опиралось на автохтонное, дошедшее от Самого религиозно-философское правило, живое еще и ко времени наших мыслителей.

мать диалоги Платона; у нас нет никаких свидетельств в пользу того, что Платон излагал в них свое положительное учение, более того, есть прямо противоположное свидетельство самого Платона. Так что я понимал бы этот пассаж как чисто педагогический; вспомним, что разговор происходит незадолго до смерти Сократа, что Теэтет почти еще мальчик, и представим себе саму ситуацию разговора, описываемую Платоном: Теэтет, которому Сократ должен казаться волшебником и полубогом, и Сократ, расшучивающий этот эффект рассуждениями о повивальном искусстве. Если также принять во внимание, что Теэтет в зрелые годы был достаточно крупным ученым, преподавателем в Академии[149], то в этой перспективе наставление Сократом мальчика Теэтета в добродетели выглядит отчасти пророчеством, отчасти свидетельством действенности его облагораживающего воздействия на нравы юношества — мысль, которую Платон проводил неоднократно. Что получается? Относясь к тексту Платона как к священному или, по меньшей мере, к авторитетному в высочайшей степени, Порфирий совершенно искажает контекст как диалога, так и платоновской философии в целом, получая нужное для себя толкование. Таким образом, Порфирий делает с платоновским текстом, почитая его, в точности то же, что другие азиаты — пренебрегая им, о чем мы говорили выше. «Внутренний диалог» этих людей непрерывен, они слышат только себя; на фоне объективного непонимания эллинства и эллинской философии вообще их субъективное отношение к платоновской философии не имеет

[149] См.: *Платон.* Собрание сочинений. Т. 2. С. 477.

никакого значения. На практике все они писали собственные учения вне зависимости от того, был для них Платон боговдохновенным пророком или одним из ересеначальников[150].

Вернемся, однако, к адресату Порфирьевых трактатов. Поскольку им не являлся народ (пусть бы даже и идеальный, как, например, идеальные эллины Платона), поскольку, с одной стороны, сам Порфирий ощущал себя в высшей степени космополитичным субъектом, поистине «не имущим града земного»[151], и поскольку, с другой — он, как всякий человек вообще, не мог не хотеть какого-то общества, какого-то, пусть и не наличного, народа и отечества, и предполагал их образующимися на основании «духовном», как бы он его конкретно ни понимал, постольку природа у Порфирия вызывает не просто пренебрежение, но самую что ни на есть форменную враж-

[150] Это нагляднейшим образом можно увидеть, если разобрать конкретные случаи цитирования у Порфирия и вглядеться в уже хорошо знакомую нам по первой главе «технику» Порфирий: (*О воздержании* IV, 20, 4) цитирует Плутарха, незаметно вставляя в его пассажи пространное рассуждение о чистоте, полностью отсутствующее в оригинале; там же (III, 1–17) цитируется Аристотель с целью доказать тождественность физического устроения людей и животных, однако именно то, что доказывается и отсутствует в оригинальном тексте Аристотеля, где приводятся лишь сравнения болезней и не более того; тексту оригинала придается совершено иной смысл посредством незначительных вставок и изменений (см.: Так же. III, 22, 6; III, 22, 8; III, 23, 4; IV, 2, 4–5, 9; IV, 3–5; IV, 9, 7; IV, 12, 2; IV, 13, 5; IV, 14, 3; IV, 18), и это далеко не все (интересующихся деталями и подробностями отсылаю к вступительной статье парижского издания сочинений Порфирия 1982 г., где этот аспект «творчества» философа разобран детально).

[151] Он и в действительности всю жизнь жил то там, то здесь.

ду. Создается даже впечатление, что Порфирий, как в будущем и христианское монашество, не может простить ей самого факта творчества, пусть и несовершенного, но непрерывного и приводящего к зримым результатам, в то время как та реальность, которую мыслит должной философ, так и остается лишь в сфере должного и прожектов. Вообще, нелюбовь к природе везде и всегда является свидетельством духовного бесплодия (латинское слово «гений», которым мы обозначаем смертного творца в высшем его проявлении, имеет самое прямое отношение к роду — «геносу», рождению и рождающей силе: человек гениальный не может не чувствовать родства с рождающей мощью природы и не почитать ее как источник всякой жизни и всякого творчества; это, разумеется, вовсе не исключает его борьбы с ней, проклятий в ее адрес и прочих «любовных игр»). Я хочу здесь оговориться. Дело не обстоит так, что политическая депривация философа послужила причиной его аполитичности, нельзя сказать и того, что некая природная неполноценность была причиной его нелюбви к природе; эти и другие возможные объяснения следует отвергнуть, ибо все такого рода феномены возникают комплексно, как детали одной картины, и имеют одну — высшую их причину, влияя, конечно, друг на друга, но друг друга не обусловливая.

Итак, скажем о войне Порфирия с природой. Природа дается нам, прежде всего в нас, как сфера растительного и по преимуществу животного[152]. Противопоставление этой вот природе-в-нас

[152] Вероятно, животное, умей оно говорить, говорило бы именно о растительном как о своей природе и называло бы растительное состояние «скотством», мы же либо вовсе не

какой-то иной, неприродной разумности, а то и природности приводит обыкновенно к ее воспалению, вызванному ее отделением от свойственного ей разума, намеренным игнорированием ее разумности. Дело обстоит так, что пока человек как существо разумное мыслит свой разум или «себя» продолжением «природы» или некой гранью единого существа, наряду с животным, которое в нем как другая грань, то и природа оказывается разумна, и человек природен; если же человек говорит о своем животном не только «не-я», но и «не мое», то оно вскоре и в самом деле перестает принадлежать ему, обретая некое подобие собственного «я»[153]. С Порфирием, судя по всему, случилось именно это, во всяком случае, мы фиксируем у него как враждебное отношение к природе в человеке, так и констатацию ее автономии (почти как у апостола Павла, чье психическое сложение чрезвычайно похоже). Иллюстраций для первого из отмеченных моментов можно найти в тексте Порфирия множество (об обслуживающей такой склад души психологической доктрине мы еще скажем ниже, пока же опишем сам феномен): Порфирий пишет для людей, «изобличивших колдовство» дольнего мира (*О воздержании*, I, 28, 1); им нужно отстраняться как от ощущений, так и от страстей: для взыскующего ис-

фиксируем растительные состояния, например состояние роста, или же, отдаваясь им (например, усваивая солнечное излучение в процессе загара), ничего в собственном смысле «природного» в них не фиксируем, называя природными скорее влечения и антипатии, нежели все виды поглощения, связанного с ростом.

[153] Появляется, само собой, и аскетика, столь же бессмысленная, как и все остальные психиатрические средства в такой ситуации.

тинной жизни пагубно и то и другое (Там же. I, 33, 1); чтобы такое отстранение произошло, следует удалиться в места уединенные (Там же. I, 34, 2), воздерживаться от всякой пищи (Там же. I, 38, 1; 45, 3), ибо — могли бы вовсе не есть, были бы бессмертны (Там же. IV, 20, 13), ослаблять телесное вообще (Там же. III, 26, 13) вплоть до членовредительства (Там же. I, 36, 1)[154]. Вполне ясно, что то, что околдовывает, вторгается во внутреннюю жизнь души с такой силой, что может ее погубить и реально губит, и от чего нужно бежать и предпринимать все, о чем мы говорили выше, обладает некоей не просто действенностью, но и субъектностью, это «мир» и «плоть» гностиков, апостола Павла и других христианских писателей — то, что ведет себя как субъект, им не являясь, как именно и делает воспаленный орган во время болезни.

Теперь, природа вовне — это все та же сфера животной и растительной разумности, но и она у Порфирия враждебна и воспалена (ни единого намека на великую Демиургессу из трактата Плотина (*Энн.* III, 8) мы у Порфирия не нашли), т. е. она представляет собой сферу демонов. Демоны у Порфирия — это уже ни в коем случае не греческие даймоны, не латинские гении, но самые настоящие христианские, а в конечном счете семитические — вавилонские (если брать древнейшую их форму) — бесы. Чтобы понять здесь и Порфирия, и его христианских коллег-бесогонов, следу-

[154] Удивляюсь я людям, называющим Порфирия древнегреческим философом: во-первых, как не бывает древнегреческого христианства, так не бывает и древнегреческого неоплатонизма; во-вторых, ничего греческого, чистый азиат!

ет напомнить о традиции, в рамках которой осуществлялся их дискурс.

Для начала заметим, что у всех семитических (а возможно — и всех вообще) народов: у арабов ли, арамеев, вавилонян или ассирийцев — нуминозное было представлено в двух основных формах: астральные боги и демоны; в развитых семитских культурах, например вавилонской или ассирийской, боги обладали еще и своим мифом[155], в примитивных же обществах, вроде арабского или арамейского, они очень долгое время, а у бедуинов и по сей день остаются просто звездами, или, что то же, астральными духами. Таким образом, божественное и демоническое традиционно различались привязкой к небесным телам или отсутствием оной. Далее, всякое божественное вообще теснейшим образом связано субъективно — с моментом ужаса перед ним, объективно — с некой способной причинить вред несоразмерностью или прямо разрушительной для человека волей сверхчеловеческого. Этот факт фиксирует любая религия. Однако даже когда нуминозное берется исключительно со стороны вреда, наносимого человеку, оно далеко не всегда опознается как демоническое. На вавилонском языке, например, эпидемия называлась «прикосновение

[155] Посредством которого уходили весьма далеко от своих первичных форм: Иштар во времена расцвета вавилонской религии — персонаж несравненно более богатый, чем все астральные боги вместе взятые. Нечего и говорить о том, что при переходе к оседлому образу жизни (а вавилоняне осуществили это раньше других семитских народов) у них появились и совершенно незнакомые кочевникам земледельческие, не небесные боги. Тем не менее первое (а для всех не принявших монотеизма семитских культур и последнее) представление о божественном именно таково.

бога»; чума, разразившаяся в лагере под Троей, была делом рук Аполлона и т. д. и т. п. На заре культур и религий разница между божественным и демоническим, очевидно, не проходит по линии «добро—зло», но «сильнее—слабее». В более поздние времена мы имеем культуры и учения, сохраняющие представление о божестве как источнике зол (таковы были вавилонская и ассирийская религия, иудаизм, азиатские формы христианства, а вероятнее всего, и арабский ислам), и, напротив, религии, выделяющие источник зла в некую отдельную ипостась (таковы, например, египетская религия и зороастризм, как бы по-разному они ни определяли зло относительно Абсолюта). Лакмусовой бумажкой, способной безошибочно определить, возводится зло к божеству или нет, является, на мой взгляд, отношение к медицине и врачам в той или иной культуре или религии.

Вот что говорит об этом А. Оппенхейм: несмотря на то что в Вавилонии совершенно отсутствовали шаманские концепции и настроения[156], лечение прописывалось в исключительно редких случаях и носило магический, а не медицинский характер; медицинские названия недугов также отсутствовали, вместо них упоминались божество или демон, их вызвавшие[157] В этой медицинской традиции «симптомы считаются не показателем того, какие средства применить, а скорее "знаки", которые связаны с исходом заболевания и иногда помогают определить его так, чтобы специалист мог применить соответствующие магические контрмеры... он исследует пульс, но не как показатель физиологического состояния..., а скорее

[156] *Оппенхейм А.* Указ. соч. С. 175.
[157] Там же. С. 177.

как “знак”, который предназначен для искушенного наблюдателя и имеет отношение к судьбе больного... Специалист, который тщательно ищет раскрывающие состояние больного “знаки”, называется не врачом (*асу*), а *асину*, что мы традиционно переводим как заклинатель»[158]. Кроме того, что место медицины в вавилонской культуре устойчиво занимает экзорцизм, мы имеем подтверждаемое не только вавилонскими памятниками, но и текстами Ветхого Завета недоверие к врачам, например, в *2 Пар.* XVI, 12 говорится: «И сделался Аса болен на тридцать девятом году царствования своего, и болезнь поднялась до верхних частей тела; но он в болезни своей взыскал не Господа, а врачей», — так и хочется добавить: «дурак». А ведь текст *Книги хроник* поздний, послепленный. Также и в *Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова* (XXXVIII, 1–4 и далее) автор доказывает божественное происхождение медицины, увещевая своего недоверчивого читателя не пренебрегать врачами. Это особенно впечатляет по контрасту с древним Египтом, создавшим развитую и специализированную медицину, — Египтом, где в таких увещеваниях, похоже, вообще никогда не нуждались. Из этих фактов почтенный историк делает, на мой взгляд, неверное умозаключение: «Такое негативное отношение в Ветхом Завете, по-видимому, связано с концепцией смерти как конца индивидуального существования без надежд на последующую жизнь». И далее добавляет: «Весьма показательно, что когда обещания апокалиптического блаженства и ожидания небесных чертогов были приняты во всем этом регионе, отношение к

[158]Там же. С. 233.

врачу изменилось; его знание и помощь ценились, и их домогались»[159]. Мне кажется, что из того, что жизнь — это безусловное благо (а именно так ее и воспринимали вавилоняне) и по смерти нет стоящей хоть чего-то жизни, нельзя заключить, что лечение не имеет смысла. Но вот, оттолкнувшись от мысли о том, что сам Бог и есть источник всякой болезни, как раз с необходимостью приходишь к концепции симптомов как знаков. У египтян с их Сетом такого быть не могло. Кроме того, апокалиптические ожидания у семитов были, по крайней мере, со времен Исайи (т. е. VIII в. до н. э., а реабилитация врачей произошла заметно позже, и, я думаю, связывать ее нужно с персидским влиянием, которое заметно как в мессианской идее иудейства, так и во многих иных ветхозаветных представлениях. Особо следует сказать о христианской страсти к духовным формам целительства, которое воспринималось в ранней общине, судя по всему, так же, как священная война иудеями, а позднее мусульманами. Слова апостола Павла о духовной брани меньше всего следует понимать как метафору: исцеляли люди, а не священные предметы, исцеляли от всего, ибо демоны мыслились деятельнейшими участниками исторического процесса, способными вызывать самые разнообразные недуги. Исцеление в форме экзорцизма было одним из действеннейших орудий христианской проповеди как в самой Азии, где семитический пандемонизм никогда не терял своей актуальности, так и в вымирающей, семитизирующейся Европе того времени. Об этом превосходно пишет А. Гарнак в работе «Борьба про-

[159] Там же. С. 240.

тив демонов в древней Церкви и значение ее для миссии»[160]

Но вернемся назад: сфера, высшая человеческой, в космосе также разделяется Порфирием на мир астральных богов (отвергая мифологию, он вынужден пользоваться архаичнейшими формами своего родового сознания[161]) и демонов, которые понимались им в точности так же, как и его далекими предками. Некоторый синкретизм, пожалуй, наблюдается в признании неких благих демонов, действующих в природе[162], чего в классической семитской религии, кажется, не предполагалось[163]. Сравним с текстами из Порфирия, например, понимание демонов, нашедшее выражение в знаменитой поэме о нисхождении Иштар под землю (середина II тыс. до н. э.) *С великих небес к великим недрам*:

Демоны без-роду-без-племени, без отца-матери,
Без сестры-брата, без жены-сына!

[160]См.: *Гарнак А.* Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. СПб., 2007. С. 83–103.

[161]Сквозь личину просвещения и научности почти всегда проступает архаика, достаточно вспомнить реальные формы осуществления коммунизма в России, научного коммунизма — высочайшего достижения европейского просвещения, ничем не отличные от способов осуществления политической воли в древнейших азиатских деспотиях. Можно было бы сказать и о глубоко архаическом характере советской символики.

[162]См., например: *О воздержании*, II, 38, 2, 3.

[163]Как и любой синкретизм, этот вносит во внутренне целостное архаическое мировоззрение лишь путаницу; в самом деле, если кровавые жертвы приносятся именно демонам (*О воздержании*, I, 36, 5), то либо также добрым демонам — и тогда они не столь и добры, либо не следует приносить кровавые — и тогда они боги. Это далеко не единственная из возникающих здесь трудностей.

Великое воинство, в часы заката ужас сеющие в мире!
Вы, демоны, человека хва[тающие!]
Доброты-милосердия вы не знаете, радости сердца вы не ведаете![164]

Здесь демоны не только злы, но и принципиально безымянны, о них нечего сказать, кроме того, что они несут зло. Читаем то же у Порфирия[165]: «Остается множество невидимых богов, которых Платон без различия назвал демонами. Некоторые из них носят имена, данные им людьми, в этом случае наравне с богами они получают и почести, и иные служения;[166] другие же, и это — как правило, не имеют имен, иногда же, в некоторых селениях и городах получают безвестные имена и невнятный культ». Порфирьевы демоны, как я уже говорил, могут быть, конечно, и благотворны, но можно привести множество мест, где Порфирий, развивая стоическое положение о природном как безразличном, — положение, бессмысленность и вредность которого весьма убедительно обличил еще Плутарх, говорит, что философы не должны принимать НИКАКИХ благодеяний от демонов. В этом контексте неясно, благодеяние это или провокации, благи эти демоны или только кажутся таковыми: если есть, например, благие демоны, отвечающие за «благорастворение воздухов» (*О воздержании*, II, 38, 2), которое, без сомнения,

[164] Цит. по: Древний Египет, Шумер и Вавилония. М., 1998. С. 45.

[165] *О воздержании*, II, 37, 4.

[166] Иудео-христианский ход мысли: язычники под видом богов почитают демонов. Остается только разразиться в их адрес проклятьями, и мы получим типичную реплику иудейского или христианского полемиста.

приносит исключительно сильное удовольствие, а философ должен удаляться равно и от наслаждений и от страданий дольнего мира, то как могут быть эти демоны для философа благими?

А вот еще замечательный экфарсис из древневавилонской поэзии:

Содроганья и холод (смерти)
рассеивающие суть вещей;
семя бога небес
излитое в злого духа,
смертные приговоры, любимые детища бури,
рожденные от царицы подземного мира,
сброшенные с небес, извергнутые из земли отщепенцы —
эти создания ада, все-все.

Ввысь подъемлют они рев, вниз устремляют писк;
они горький яд богов,
они — ураганы, сорвавшиеся с небес,
они — филины, разносящие уханьем (дурные предвестья)
по городу, семя, излитое богом небес; порождены они землей <...>[167]

Здесь говорится о происхождении демонов: они порождения неба и земли, их место обитания не небо и не земля, а, очевидно, место между землей и небом, т. е. воздух. Для Порфирия дело обстоит не иначе: демоны — это души, исшедшие из Целой Души (*О воздержании*, II, 38, 2) и имеющие пневматические тела; эти последние, очевидно, представляют иной, нежели душа, принцип. Прямое значение слова «пневма» — дуновение, дыхание, но ни у стоиков, ни тем более у

[167] Цит. по: *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М., 1995. С. 23–24.

Порфирия пневма — это не воздух в грубом телесном смысле, а эфирный огонь, в пределе — материя воображения. Элемент воздушности в пневме, однако, тоже выражен: пневматические тела требуют питания, а питаются они дымом сжигаемых жертв и воскурениями (Там же. II, 41, 2) — резонно предположить, что их пища как-то соответствует их конституции; кроме того, они локализуются в «околоземном месте» (Там же. II, 39, 3), т. е. в месте воздуха, а потому они, мне кажется, состоят все-таки в самом ближайшем родстве с «ураганами, сорвавшимися с небес». Понятно, что демоны эти могут принимать любое обличье, в том числе и вид «ангела света» (Там же. II, 40, 3); что именно их почитают колдуны, сообщается даже о некоем «главе демонов» (Там же. II, 41, 2). Концепция Порфирия глубоко архаична и совершенно современна в его эпоху — эпоху безудержной экспансии Азии в Европу. В теснейшей связи с этими семитическими демонами находится учение о божественных знаках и божественном водительстве.

2. Послушание божеству: гадания, учение о ритуальной чистоте

Общеизвестна потребность древних, а особенно семитических народов, быть ведомыми богом; в Вавилоне эта жажда была объективирована в развитую науку предсказаний. «Можно с уверенностью сказать, — пишет А. Оппенхейм, — что аккадские предсказания... считались в Месопотамии и окружающих ее странах важнейшим достижением мысли <...>. Аккадцы старовавилонского периода верили, что все происходящее вокруг не только объясняется конкретными, пусть и

неизвестными причинами, но имеет и определенную цель: сообщить наблюдателю намерения той сверхъестественной силы, которая вызвала к жизни эти события»[168]. Один из сохранившихся вавилонских текстов недвусмысленно дает понять, что «право жить и действовать, не сообразуясь со знаками божественного благоволения или порицания, признается только за животными или изгоями»[169]. Во всем этом нет ничего удивительного, ибо мир для вавилонянина представлял собой следствие действия многих противоборствующих божественных воль, о чем мы писали выше. Совершенно та же картина вырисовывается и у Порфирия: «Демоны жестоки относительно смертных во многом, иногда даже в вещах весьма значительных, благие же демоны, напротив, в своей сфере делают для смертных все от них зависящее и, более того, предупреждают их об опасностях, исходящих от злых демонов, открывая их нам посредством снов, вдохновенных божеством душ, да и с помощью многих других способов. Если бы мы могли различать подаваемые нам знаки, все знали бы и остерегались. Ибо все получают знаки, но не все понимают их, как не все могут прочесть написанное, но только знающие грамоту»[170]. В Вавилоне с целью овладения такой грамотой «довольно рано все заслуживающее внимания стало записываться <...>, делались записи о странном поведении животных, необычных небесных явлениях и т. д.; тем самым предсказание будущего как бы перемещалось из области фольклора в область научной деятельности. Позднейшая

[168] Там же. С. 163.
[169] Там же. С. 180.
[170] *О воздержании*, II, 41, 3–4.

систематизация таких собраний может рассматриваться как научное достижение. [Такие обобщения] составляют важную часть клинописной научной литературы и являются вполне самобытным продуктом аккадской мысли»[171]. Об этой вот науке без сомнения и тосковало сердце Порфирия. Здесь совпадает все до мелочей. Известно, например, что восточные семиты, а именно вавилоняне, специализировались на гадании по внутренностям жертвенных животных, а их западные родственники были специалистами по птицегаданию, и вот мы находим у Порфирия представление о том, что «боги являют свою мысль в молчании, птицы же ухватывают ее быстрее людей и возвещают ее нам, насколько могут, становясь вестниками того или иного бога»[172], этот вид гаданий, в отличие от гаданий по внутренностям, не вызывает у Порфирия никаких антипатий. Это, конечно, всего лишь совпадение, но совпадение характерное.

Итак, природа для Порфирия — это бурлящий страстями хаос: как внутри человека, так и во вне его. Если мы примем во внимание оба этих аспекта, то с легкостью поймем и учение Порфирия о ритуальной чистоте, которое есть центр всей его этики-аскетики. Здесь мы, опять же, должны исходить вот из чего: «Вавилоняне объясняли болезни и несчастья, случавшиеся с людьми, свободной (т. е. ничем и никем не контролируемой) деятельностью злых демонов. Число их было невероятно велико; они обрушивались как на виновных, так и на праведных, и единственной (причем не всегда надежной) защитой от них были заклинания и мо-

[171] *Оппенхейм А.* Указ. соч. С. 163.
[172] *О воздержании*, III, 5, 6.

литвы»[173] — это с одной стороны. С другой же: «В мире, где все установлено богами и происходит по воле богов, грех есть не что иное, как сознательное или неосознанное нарушение их воли»[174]. С обоими этими положениями Порфирий вряд ли бы стал спорить: и то, что все природные процессы суть осуществление воли небесных богов, и то, что демоны суть причины всевозможных природных и социальных бедствий, — об этом говорит он неоднократно. Ничего похожего на Плотинов сарказм относительно участия демонов в болезнях (*Энн.* II, 9, 14) у его ученика даже близко не встретишь. Но из волюнтаристского понимания зла и греха (в высшей степени несвойственного эллинам) — очевидно, общего всем семитам — вырастает с необходимостью понимание греха как в первую очередь ритуальной нечистоты[175], ко-

[173] *Клочков И. С.* Указ. соч. С. 141.

[174] Там же.

[175] С этим вот злом как ритуальной нечистотой теснейшим образом связано представление Порфирия о цели философии. В отличие от всех эллинских философов, вообще, Порфирий провозглашает целью философии не счастье, а спасение, это спасение понимается как возвращение души к себе и к умопостигаемому, что одновременно означает и очищение от тела, греха и материи. Само это возвращение Порфирий называет «теорией», что и понятно, ибо возвращение к умопостигаемому не может не быть созерцанием, но вот раскрывает эту свою «теорию» он уже совершенно в духе христианской аскетики — как то, что состоит из «логоса» и «дел» (см.: *О воздержании*, I, 29). Ни в коем случае мы не можем говорить в связи с Порфирием о каком-то отвлеченном интеллектуализме, это совершенно обычное для Востока понятие о духовном возрастании, в нем нет ровным счетом ничего эллинского; средоточие личности или даже сама личность при этом, разумеется, помещается в сердце. Вообще, следует отметить громадный интерес философа к греху или, правильней сказать, порочности, порченности (μοχθηρία) человеческой, тонкие

торая понимается, во-первых, как преступление воли богов (причем не только «незнание закона» не освобождает от греха и ответственности, но и любые формы бессознательности), во-вторых, как оскверненность демонами, при том что обряд очищения — это ответ теологов предсказателю, как остроумно заметил А. Оппенхейм[176], а мы бы добавили: и врачу в вавилонском смысле слова. Посмотрим, что пишет о чистоте и очищении Порфирий. В его понятии о чистоте можно выделить два аспекта: 1) чистота есть следование воле богов и в конечном счете Бога; 2) чистота есть защита от демонов, а может быть, даже и сильнее — власть над ними. Проще начать с последнего: «Чистота есть защита, позволяющая быть осторожно благочестивым, что-то вроде символа, или печати, чтобы ничего не потерпеть от тех, к кому мы приближаемся и чью милость желаем снискать»[177]. Это слова человека, искушенного в теургии; такое понимание чистоты встречается у большинства авторов, описывавших — свое ли, чужое ли — общение (неважно, борьбу или сотрудничество) с демонами. Это общее место общечеловеческой традиции. Значительно интереснее то, что, согласно Порфирию, ритуальная чистота является необходимым условием всякой философии, всякого истинного знания о богах и высших предметах в целом; при этом знание о них понимается не как понимание, но как восприятие. Это принципиаль-

различия этой самой «мохтхэрии» и как причины падения души и как той, что возникает вместе с падением, — все это занимает нашего мыслителя ничуть не меньше, нежели его христианских коллег концепция первородного греха.

[176] *Оппенхейм А.* Указ. соч. С. 180.

[177] *О воздержании*, II, 44, 3.

но важно для всего типа ближневосточной духовности — неважно, языческой, христианской, иудаистской или зороастрийской, — и мы рассмотрим это подробно.

Во-первых, как, не соблюдая предписаний о ритуальной чистоте, и особенно вегетарианства, невозможно достигнуть общения ни с небесными богами, ни с Богом (*О воздержании*, I, 57, 1–3), так и наоборот: именно общение с богами и боговедение в широком смысле привели и египтян, и персов, и индусов, и евреев к познанию норм ритуальной чистоты, особенно вегетарианства — доказательству этого положения посвящена большая часть IV книги трактата *О воздержании.* Эта пара утверждений находится в теснейшей связи с положением о том, что небесным богам воздаются бескровные жертвы (Там же. I, 32, 2), жертвы гимнами (Там же. II, 34, 3), при этом астральные боги оказываются сразу же и богами умопостигаемыми (Там же)[178], что невозможно ни для Платона, ни для Плутарха Херонейского, ни для Плотина, ни для подавляющего большинства эллинских мыслителей вообще, но в высшей степени свойственно семитам: например, ранним стоикам, арабу Ямвлиху[179] и позднейшим платоникам, из которых эллином был лишь Плутарх Афинский.

[178] Нужно отметить, что текст этого пассажа весьма темен, и есть филологическая возможность не проводить такого отождествления. Однако, поскольку никакого внятного учения об умопостигаемых богах, в отличие от астральных, мы у Порфирия не встретили, думаем, что он либо отождествлял мир неподвижных звезд и умопостигаемых богов, либо склонялся к этому, возможно, временами.

[179] С удивлением недавно отметил для себя, что кажущееся совершенным безумием ямвлиховское учение о темпоральности Души Всего (я писал об этом в статье «Император Юлиан» (Император Юлиан. Сочинения. СПб., 2007.

Весьма важно отметить также, что высший Бог, согласно Порфирию, чтится безмолвием и постигается лишь в молчании. Это постижение описывается как восприятие (Там же. I, 57, 2) и соединение (Там же. II, 34, 3), и совершенно ясно, что ни о каком отвлеченном интеллектуализме речь здесь не идет: перед нами полностью законченная исихастская доктрина, на которую Григорий Палама мог бы смело ссылаться как на один из своих источников, будь этот человек хоть немного посовестливее.

Теперь что является чистым, а что нечистым. Каков принцип нечистоты вообще и как следует очищаться, если взять этот же вопрос динамически? Совершенно ясно, что поскольку абсолютной целью Порфирьевой философии является слияние с Единым, то совершенствование должно мыслиться им в категориях уподобления Единому (Там же. III, 26, 13). Но Единое просто, а значит, не имеет в себе противоположностей, значит, и уподобляющийся ему должен стремиться быть простым и не иметь таковых в себе, а для этого нужно не смешиваться с противоположным: «Святые мужи считали, что ритуальная чистота состоит в том, чтобы не смешиваться со своей противоположностью, осквернение же — в смешении с ней» (Там же. IV, 20, 1). Поскольку сам человек есть душа, то именно душа и не должна смешиваться с противоположным. Отсюда ясны ос-

С. 28)) имеет глубоко национальные корни и теснейшим образом связано с доисламской концепцией времени у арабов, в рамках которой оно осмыслялось как судьба вещей и порождающая их творческая мощь, так что И. С. Клочков (*Клочков И. С.* Указ. соч. С. 156) сопоставляет его прямо с вечностью в понимании вавилонян.

новные виды осквернений: душа — источник жизни, значит, нельзя вкушать мертвечину (а всякое мясо — это, разумеется, мертвечина); далее, душа нерожденна и бессмертна, значит, скверно все то, что связано с рождением и смертью (Там же. II, 20, 5). Более того, женщина, как существо, связанное с рождением в куда большей мере, нежели мужчина, скверна сама по себе; женщине, взыскующей совершенства, следует представлять себя в мужском теле[180]. Девство несравненно выше брака. Любая страсть есть скверна, ибо телесна, а тело в некотором смысле противоположно душе (отметим, однако, что как в древневавилонском своде законов о ритуальной чистоте *Шурпу*[181] на первом месте стоят ритуально-магические грехи, а затем уже социальные, как в иудейском *Своде законов о ритуальной чистоте* (*Лев.* 11. 1 и далее) все начинается с пищевых запретов, так и у Порфирия в его каталоге грехов (*О воздержании*, IV, 20) на первом месте стоят, конечно, грехи плотские, понимаемые именно как магические, и уж затем речь заходит о страстях). Люди, знакомые с учением Максима Исповедника о пути

[180] *К Марцелле*, 33. — Этим мыслям, которые я бы определил как религиозную проекцию традиционного ближневосточного отношения к женщине (у эллинов дело обстояло несколько лучше, а у римлян — значительно лучше), впервые приходящим к перу у Порфирия, будет суждено большое будущее. Максим Грек, например, еще в XVI в. учил москвичей тому, что образ и подобие Божие — мужчина, женский пол был создан изначально в мужском обличье, само же женское обличье — результат грехопадения, так что в воскресении женский пол восстанет в мужском образе и виде. См.: Максим Грек. *Беседа души с телом в 3-х частях*, напр. в изд. Свято-Троицкая Лавра, 1910–1911.

[181] См.: *Клочков И. С.* Указ. соч. С. 144.

спасения как о преодолении космических противоположностей, не смогут не заметить глубочайшего родства построений еврейского и сирийского мыслителей. Нет никакого сомнения, что грех, нечистота и спасение ощущались ими совершенно одинаково, хотя, возможно, несколько по-разному истолковывались. Если же кто-нибудь даст себе труд сравнить построения Максима с соответствующим разделом в философии Боруха Спинозы, что я однажды уже делал, то он сможет убедиться в совершенной неподвластности этого мирочувствия времени и культурам[182].

3. Вавилонское время, оанитство и Порфирьев историзм

В превосходном исследовании И. С. Клочкова, на которое мы уже в этой работе опирались, анализ вавилонского представления о времени занимает центральное место. Для анализа Порфирьева историзма — историзма всецело стоического и семитического, нам необходимо знать, как представлялось время в семитическом мире в доэллинистическую эпоху; источников у нас может быть здесь только два: вавилоняне и евреи. Начнем с Вавилона.

А. Конкретность вавилонских времени и вечности

«В аккадском языке нет самого понятия “время” <...>, точнее безусловное значение “время” не доказано для терминов, которые иногда так

[182]Отличным образцом такого именно психического склада, живым носителем ближневосточного мифа является, например, В. М. Лурье, чьи труды полезно читать равно богословам, психологам и культурологам.

переводят»[183]. Вавилонянин обходился понятиями «месяц», «день», «срок»; ставя их во множественном числе, он получал слова для обозначения больших сроков. Но эти сроки всегда были строго конкретны, т. е. неразрывно связаны с тем или иным предметом. Это особенно интересно на фоне достаточно высокого уровня развития измерительной техники. «Выше мы писали [в связи с календарем и клепсидрой]: “измерение времени”. Собственно, мы затрудняемся сказать, что же именно измеряли вавилоняне. Говорится о восходе и заходе светил, их положении на небе и т. п., но это — движение небесных тел, которым можно измерять время («обозначать дни»), а не само время. Возникает любопытная ситуация: с одной стороны, существует весьма развитая система измерения, а с другой — архаическое представление (если не полное отсутствие) об объекте измерения. Возможно ли такое? По-видимому, да, как возможно отсутствие понятия “пространство” при наличии развитой системы измерения с такими единицами, как “локоть”, “палец” и т. п.»[184]. Высочайшей степени абстрактности такое понимание времени достигает у иудеев и арабов (выше мы уже упоминали об арабском времени-судьбе); у евреев время понято как сам мир, а мир,

[183] *Клочков И. С.* Указ. соч. С. 14; и еще: «Глагол, душа семитского языка, в древнейшую пору был “вневременным”, т. е. не был обращен к фиксированию протекания действия во времени. Аккадская глагольная система отмечает не столько последовательность действий относительно друг друга, сколько их завершенность и незавершенность, интенсивность, направленность, кратность <...>» (Там же. С. 15). О том же см.: *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 22.

[184] *Клочков И. С.* Указ. соч. С. 15.

в свою очередь, — как временной поток, это вот время-мир, насколько можно понять, и называется в Библии «оламом», т. е. «веком». Это именно вавилонский «срок», ведь никакого представления о бесконечности времени как именно времени мы ни у вавилонян, ни у евреев не находим[185]. Этой вот конкретности, т. е. событийности, обязательной вещности семитского времени, соответствовала и семитская вечность, имевшая у вавилонян «весьма конкретный, “домашний” характер <...>, скорее соответствующая нашему “(на)всегда”, “(на)совсем”, “навеки”. Этот термин не покрывает, так сказать, всей полноты времени, всего прошлого и будущего, а означает лишь неопределенно долгий период в будущем или прошлом. Неудивительно, что при таком понимании времени и вечности проблема соотношения вечного и временного, столь характерная для сознания древних иранцев и греков, не занимала вавилонян»[186]. Все это совершенно справедливо и в отношении к древним евреям, для которых вечности, кажется, не существовало вовсе[187], а тер-

[185]См., например: *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения первого храма. СПб., 2005. С. 256–257.

[186]*Клочков И. С.* Указ. соч. С. 15.

[187]Я, во всяком случае, нашел лишь два места в Ветхом Завете, где говорится собственно о вечности, и в обоих случаях это не более чем риторические обороты: 1) Исх. 15, 18: «Господь будет царствовать во веки и в вечность». Совершенно ясно, что «будет» и «вечность» для тех, кто понимает вечность как объемлющую всякое время, суть вещи несовместимые; это поэзия в духе «вечной памяти»; 2) совершенно в том же духе и Ис. 9, 6: «И нарекут имя Ему [Машиаху]: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира». Характернейший вариант этого фрагмента содержится в Славянской Библии: «И нарекут

мин «вечный» всецело и полностью равен термину «бесконечный», в смысле «всегдашний», «бывший и вчера, и третьего дня, и сколько мы здесь жили». В этом вот дурном «(на)всегда» как раз и протекала «вечная жизнь» усопших, мыслившаяся равно бесцветно и тоскливо как вавилонянами, так и евреями, ничего похожего на арийские представления о том, что праведники пируют с богами, а то и становятся ими, в этом мирке, где люди были сотворены богами (богом) себе на потребу, конечно, не существовало. Итак, время — это всегда конечное время, срок; вечность — это потенциально бесконечное, неопределенно долгое время.

Б. Линеарность, разнородность, неравноценность семитского времени

И у вавилонян, и у евреев мы совершенно не находим никаких представлений о круговороте (рождение/гибели) мира. Это вот отсутствие цикличности мы и называем линеарностью. Ни о какой историчности в нынешнем смысле слова ни древний вавилонянин, ни древний иудей понятия не имели; глубоко комичными кажутся мне рассуждения многих современных авторов о библейском историзме, особенно рассуждения пронизанных апологетическими иудейскими или христианскими настроениями историков, которые сколько историей не занимались, так никого кроме себя в истории видеть и не научились. Нет ничего более примитивного, нежели то, что они называют «ис-

имя Ему: Великого Совета Ангел, Чудный, Советник, Бог Крепкий, Властелин, Князь мира, **Отец будущего века**»; это, пожалуй, и есть ключ к библейскому пониманию вечности: будущая жизнь, где все будет нормально и навсегда.

торическим временем»: любой, кто будет мыслить «днями» или вообще любыми сроками, с необходимостью будет мыслить это самое линеарное, «историческое» время. Несравненно более высокое понятие о времени циклическом предполагает актуальную бесконечность времени, время же линеарное только конечность, причем такую, к которой должен быть приставлен как минимум ангел с мечом, чтобы любопытствующий — здесь ли она, в самом деле, кончается — ненароком ее не увеличил. Потому «историческое время» как необратимое, неповторяемое, уникальное, абсолютно значимое и т. п. я бы назвал *временем дураков,* имея в виду, что это время существует, как правило, для людей, не думавших еще о времени как о времени, но лишь о времени как о сроке. И, конечно, самое важное — это то, что линеарное время, поскольку оно таково, что не имеет в себе ничего тождественного, не имеет никакого отношения не только ко времени истории, но даже и ко времени роста и развития, ибо даже биологическое время не терпит абсолютной инаковости и уникальности моментов, на которой приверженцы упомянутой точки зрения столь упорно настаивают. Чтобы мыслить хоть какой-то рост, следует допускать не только уникальность каждого из моментов, но и постоянную повторяемость одних и тех же моментов в течение всего процесса, иначе это будет не рост, а только изменение. Если момент «б» не содержит в себе ничего от предшествующего момента «а», если момент «а» не повторился полностью в последующем моменте «б», то никакого, разумеется, роста, не говоря уже о более сложных видах развития, не будет. Потому их «историческое время» — время, в котором каждый момент уникален, существует либо в неорганической при-

роде (что само по себе сомнительно, ибо мир жив во всех своих частях), либо (что более всего вероятно) в их несовершенном воображении.

Но вернемся назад: «Становление Вселенной [у вавилонян] отмечают такие вехи, как рождение богов, сотворение мира, создание человека, “нисхождение царственности небес”[188], потоп». Временные отрезки между этими вехами качественно отличались друг от друга, таким образом, оказывалось, что «время вавилонян неоднородно. Это качество есть непосредственное следствие конкретности вавилонского времени: как абстрактная чистая длительность время еще не существует в общем сознании; оно еще слишком зависит от того, что его наполняет»[189]. Качественное отличие временных отрезков друг от друга приводило к представлению о неравноценности времен, отсюда возникали «благоприятные» и «неблагоприятные» дни, годы, периоды. В Вавилоне составлялись достаточно подробные календари с указанием доброкачественности каждого дня, более или менее похожие на современные образцы жанра; отношение к ним, однако, было неизмеримо серьезнее. Кроме того, неоднородность, разная степень напряженности и сакральности времени вы-

[188] Таким образом вавилоняне называли время основания Вавилона и/или приобретения им гегемонии, за этим выражением стояло убеждение, что земной Вавилон есть нечто, построенное по небесному плану, что существует Вавилон небесный, копией которого является этот земной и на который в силу подобия его небесному первообразу сошла царственность, или благодаря схождению этой царственности возникло подобие (?). Небесный Иерусалим иудеев, а затем ап. Иоанна и блж. Августина являются более поздними редакциями этой вавилонской идеи. (Обязан этим примечанием Р. В. Светлову.)

[189] *Клочков И. С.* Указ. соч. С. 21.

ражались и вавилонянами, и евреями в их историографии — прежде всего посредством указаний на разную степень длительностей жизней праотцев и на разные сроки правлений государей. В Библии этот момент представлен куда менее ярко, нежели у месопотамцев: «"шумерский царский список" поражает кошмарными сроками правления <...>, всего, согласно одной из редакций "Списка", до потопа 8 царей царствовали в 5 городах 241 200 лет. После потопа продолжительность царствований резко падает, но все еще остается весьма внушительной»[190]. При этом «почти все числа, означающие количество лет правления допотопных шумерских царей, кратно 360; день тогда был как "теперь" год. Высказывалось предложение делить цифровые данные "Шумерского списка царей" для получения реальных сроков правления на определенные коэффициенты для разных династий — 360, 60, 10, 6, что дало очень неплохие результаты: вполне вероятно, что подобные "временные коэффициенты" действительно существовали и за ними скрывалось различие в оценке вавилонянами степени сакральности тех или иных династий и их "времен"»[191]. Нет никаких сомнений, что подобные интуиции были свойственны и авторам библейского текста, арифметически живописующим близость первых людей к Богу.

В. Пространственные коннотации семитского времени, его направленность

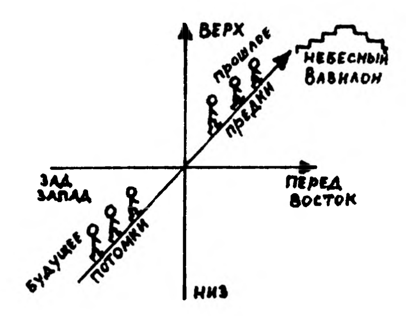
«Представление о длительности строилось у вавилонян с помощью метафоры пространственной протяженности. Сознательно или, скорее, бес-

[190] Там же. С. 23.
[191] Там же. С. 24.

сознательно время понималось как некое особое пространство <...>. При таком восприятии времени прошлое и будущее уподоблялось пространству, лежащему вне поля зрения <...>. Прошлое — после существует, будущее — предсуществует. Отсюда возможность подсмотреть будущее посредством гадания, продолжение существования после смерти и проч.»[192]. Более того, «психологически вавилоняне, как и шумеры, были ориентированы во времени на прошлое. Если для современного человека "смотреть в будущее" значит "смотреть вперед", то шумер или вавилонянин, глядя вперед, видел прошлое; будущее лежало у него за спиной. Прошлое по-аккадски — ūm pāni (досл.: «дни лица/переда»); будущее — 'ẖrātu (образовано от корня x'ẖr со значением «быть позади»). Aẖrātu означает также "потомство". Интересны образования от корня wrk с общим значением "находиться/двигаться сзади": (w)arku — "оборотная сторона", "зад", "позднейший", "будущий", "за", "позади", "после"; arkā — "впредь" (темп.); arkiš — "назад" (лок.). Еще два примера: pānā — "прежде" (досл.: «у лица»), ina maẖar — "прежде" (досл.: «впереди»)»[193]. И. С. Клочков подкрепляет это рассуждение следующей картинкой, сопроводив ее множеством оговорок о том, что это лишь обобщение и схематизация, но для нас, поскольку мы как раз и занимаемся типологическим анализом, это именно то, что нужно; небесный Вавилон добавлен здесь для ясности уже мною.

Для нас здесь важен сам принцип «обратного времени». Я думаю, он должен быть теснейшим образом связан с «правым» и «левым», в том

[192]Там же. С. 27.
[193]Там же. С. 28 и далее.



числе и во время письма, пишущегося всегда из прошлого в будущее: из прошлого, которое для нас — левое, а в этой модели — правое, направо — для нас, налево — в этой модели. То же, разумеется, касается и чтения. И еще: то, что подходит со спины — опасно, за левым плечом стоит у нас, как мы знаем, смерть, у вавилонян где-то там стояло будущее: «взгляд, конечно, варварский, но верный». В обществе, представлявшем мировой порядок результатом взаимодействия множества партикулярных воль, в обществе, не знавшем космоса, гармонии и вечности, постоянно ожидавшем и обретавшем всевозможные бедствия, будущее — с глубочайшей психологической достоверностью — должно было ожидаться именно сзади. Более того, данный способ восприятия времени принципиально важен для того специфического вида традиционализма, свойственного без исключения всему Ближнему Востоку. Не зная, как его назвать точно, ибо он свойствен многим народам и всем без исключения религиям ближневосточного происхождения (и это не принимая в расчет всех времен, религий и народов, прямо со Средиземноморьем на рубеже эр не связанных), я назвал его оанитством, опираясь на одну из древнейших формулировок этого принципа.

Г. Оанитство

Гениальная формула принадлежит уже хорошо нам известному Бероссу, дошедшему до нас в пересказе Георгия Синкелла, и гласит она следующее: «В первый год появилось из Красного моря, что вблизи Вавилонии, ужасное существо по имени Оан <...>, тело у него все было рыбье, а из-под рыбьей головы росла другая голова, и подобным же образом человеческие ноги росли рядом с рыбьим хвостом. Голос же у него был человеческий. Изображение его и теперь еще сохраняется. Это существо, говорит он, дни проводило среди людей, не принимая никакой пищи, и научило людей грамоте, и математике, и владению искусствами разного рода, научило жить в городах, основывать храмы, устанавливать законы, и геометрии научило, и показало как собирать зерно и плоды, и вообще **научило всему, что относится к культурной жизни. С того времени ничего больше уже не было изобретено»**[194].

Когда, например, я читаю: «Церковь не может ничего добавить к Слову Божиему: Откровение "закрыто", завершено со смертью последнего из апостолов. Это утверждение является вероучительной истиной, и утверждать обратное — все равно что отрицать Откровение»[195], я понимаю: перед мной — оанит, а Оан в данном случае представляется коллективом апостолов. Двадцать три века, прошедшие между Бероссом и автором нашей сентенции, разница религий, со-

[194] Цит. по: *Беросс.* Вавилонская история // История Древнего Востока. М., 2002. С. 306.

[195] *Руло Ф.* О «Догматическом развитии Церкви» Вл. Соловьева; цит по: *Соловьев В. С.* Догматическое развитие Церкви. Париж, 1994. С. 7.

циальных и культурных обстоятельств — все это совершенное ничто по сравнению с общей обоим убежденностью, что есть некий Оан, он все дал, всю истину, все же, что сверх им данного, — от лукавого. Все охранительные тенденции всех без исключения «религий Книги», а таковые господствовали до последнего времени в этих религиях, обязательно опираются на Оана, как бы конкретно он в каждом случае ни мыслился. Не составляет никакого труда привести подобные иудейские или мусульманские реплики: религия сама по себе не является чем-то определяющим для оанитства, тем более не является таковым нация. Оанитство прочнейшим образом связано с приведенной выше пространственно-временной сеткой и представляет собой полный аналог описанной Павлом Флоренским обратной перспективы, но уже в сфере времени. Можно сказать, что любой проводимый последовательно традиционализм должен требовать как Оана, так и обратного, левого, времени, модель которого так замечательно ясно сконструировал И. С. Клочков. Есть все основания считать, что именно стихия семитских языков и вавилонская цивилизация в целом явились колыбелью и оанитского мировоззрения, и левого, обратного, времени. Скорее всего, такую именно картину времени можно будет найти и в древнейших частях Библии, ибо поворот «лицом к будущему», усвоение прямого, правого, времени произошло и у вавилонян, а вероятно, и у евреев не раньше распространения эсхатологических и мессианских учений, каковое немыслимо без связи с персидским *фрашегирдом*, что надлежит исследовать тщательно и отдельно. Ибо мессианизм древних пророков, будучи не священническим по своему происхожде-

нию, является единственным собственно иудейским, пророческая же традиция иудейского духовенства, начиная с Иезекииля, должна рассматриваться исключительно в контексте ближневосточного мессианизма и религиозности в целом[196], что

[196]Невозможно, например, говорить о «проекте храма» Иезекииля и затем кумранитов (концепции, которую мы знаем по метафоре «церковь — тело Христа»), не принимая во внимание того, что идентификация между вавилонским богом и его храмом могла быть полной, что местами в Месопотамии храм мыслился воплощением бога, о чем пишет Т. Якобсен (*Якобсен Т.* Указ. соч. С. 28–30), что вавилонские жрецы, в точности как и Иезекииль, который, как известно, творил во время вавилонского плена, получали специальные откровения о строительстве храмов, в коих оговаривалось все до таких даже деталей, как размер кирпичей и проч. (Не иначе дело обстояло и у древних арабов, чтивших «вефили» или «бетэли» — «дома божьи» — храмы, бывшие и жилищем и воплощением божества (см.: *Шифман И. Ш.* Набатейское государство и его культура. СПб., 2007. С. 125).) Также, очевидно, что иудейский «козел отпущения», появляющийся в *Своде законов о ритуальной чистоте* (*Лев.* 16, 7–10, 20–34), написанном тоже в Вавилоне, взят из обрядов куда более древнего, нежели иудейский закон, праздника вавилонского Нового года (см.: *Оппенхейм А.* Указ. соч. С. 141), что связанная с этим обрядом концепция нечистоты как некоего материального истечения (а она по сию пору свойственна, например, цыганам), которое можно саккумулировать в каком-то предмете, с тем чтобы его потом выбросить или уничтожить, имеет всецело вавилонские корни (Там же; см. также: *Клочков И. С.* Указ. соч. С. 143), что еще до того, как Моисей отправился в засмоленной корзине по Нилу, подобное путешествие совершил Саргон Великий, занимавший в рамках вавилонской цивилизации место, подобное Моисею в иудейской (см.: Сказание о Саргоне // *История Древнего Востока.* С. 124), что куда прежде Яхве человекотворением занялись вавилонские боги, что потоп куда раньше захлестнул Месопотамию, чем Иудею (см., например: *Сказание об Атрахасисе* — XVII в. до н. э. // Там же. С. 99 и 111). Не говоря уже о том, что сама личная религия, которой так похваляются сейчас христиане и иудеи, возникла,

требует отдельного обстоятельного рассмотрения.

как и наилучшим образом выражающий ее жанр покаянных псалмов, именно в Месопотамии где-то во второй половине II тыс. до н. э. и никак не связана с пресловутыми монотеизмом и иконоборчеством «народа избранного»; это же относится и к иудейскому квиетизму, и ветхозаветной теории священной войны, куда раньше расцветшим на ассирийской почве и т. д. и т. п. Одним словом, рассматривать развитый иудаизм вне контекста ближневосточных религий есть верный способ сделать его замкнутым, уродливым и однобоким явлением, каким он, конечно, очень хотел выглядеть, но каковым, к своему счастью, в классическую эпоху не только не был, но и не казался; вообще же верить всевозможным религиозным и культурным самопрезентациям слишком легкомысленно для ученого, а тем более заниматься апологетикой в форме историографии, как это происходит, например, у И. Р. Тантлевского, В. М. Лурье и им подобных «исихастов», умалчивающих о фактах такой значимости, что излагаемые ими сведения приобретают ложный масштаб и значение.

Вот, например, молитва: «Без тебя, Владыка, кто существует? Ради царя, которого Ты любишь, чье имя Ты называешь, кто угождает Тебе, Ты распространяешь его славу, Ты предписываешь ему прямой путь. Я — князь, которому Ты благоволишь, создание Твоих рук. Ты создал меня, вверил мне царственность надо всем народом. Милостью Твоей, о Владыка, пекущийся обо всех, побуди меня любить Твою вышнюю волю. Вложи страх пред Тобой в мое сердце, даруй мне то, что Ты полагаешь добром. Воистину, Ты творишь мне благо» (цит. по: *Якобсен Т.* Указ. *соч.* С. 268). Что из существенных моментов теизма здесь упущено: личное отношение — на месте, смирение — налицо, страх божий — в полном порядке, прямо говорится о любви к воле Божьей, о самом Боге сказано как о личном Боге, как о «близком боге» и в то же время как о Боге всех. Автором этой молитвы мог быть любой из благочестивых иудейских или христианских царей, любой из богобоязненных султанов и халифов; богословие, подразумеваемое этой молитвой, по сию пору является основным содержанием церковной проповеди по всей России. Кому же она принадлежит? Навуходоносору, и обращена она к Мардуку. Еще раз: ни о каком развитом иудаизме вне связи с другими семитическими религиями говорить нельзя.

4. Религиозное сознание Порфирия в свете ближневосточного понимания времени

Но вернемся к Порфирию. Здесь мы должны сразу же сказать, что в своих представлениях о времени, истории и душе он чрезвычайно близок стоикам, ибо и время, и история, и душа не в последнюю очередь суть метафоры самовосприятия; поскольку же семитическое самовосприятие в эллинистическом мире впервые было выражено в стоической философии, то все более поздние семитические попытки самовыражения на греческом языке будут теснейшим образом связаны именно со стоицизмом. Итак, оанитом Порфирий был, вне всяких сомнений, последовательным и убежденным. Чтобы нам понять присущую именно ему форму оанитства, следует сначала понять его критику современного ему язычества.

В своей замечательной книге *Сокровища тьмы* Торквильд Якобсен прекрасно высказался о трех метафорах, в которых выразил себя опыт месопотамской религии, и о путях перехода от одной к другой, что составляет историю этой религии. На первых порах мы встречаемся здесь с богами, представляющими собой духовную сущность природных явлений, это чистые боги-податели, — податели как благ, так и зол. На второй ступени развития боги становятся правителями, это собственно мифологическая ступень развития религии; в отличие от первой, где встречались лишь отдельные мифы-мистерии, здесь есть уже развитая внутренняя и внешняя божественная полития, тут же мы имеем и героев, и походы в царство мертвых, и «вечные вопросы», и «вечные ответы». На третьей ступени метафора

бога-правителя уступает метафоре бога-родителя и даже, больше того, спасителя, сказы о богах и героях превращаются в псалмы и молитвы, обращенные к «своему богу». Теперь, когда мы видим у Порфирия ожесточенную критику мифологической религии с отвержением существующих обрядов[197] и поношением поэтов[198], осуществляющуюся средствами античного, восходящего еще к софистам рационализма[199], мы должны задаться вопросом, что же с положительной стороны предлагает сам Порфирий вместо мифологической религии. В каких богов верит философ? В богов звезд, упорядочивающих мир, в благих демонов, властвующих стихиями, в тех богов, у которых нет ни приключений, ни зла, ни вообще политии, они просто делают свое дело в мире, и все. Но это же как раз и есть архаические боги-податели! Считавший себя возвысившимся над народными суевериями философ в реальности отступил на шаг назад. Впрочем, этот «зад» мог ему казаться, как мы видели выше, и «передом». Это открывает глаза на значение аллегорезы в рамках семитического дискурса — неважно, у стоиков или неоплатоников.

В самом деле, мы уже говорили, что на уровне богов-подателей существуют отдельные мифы, которые еще почти и не существуют отдельно от сакральных действий. Рассматривая Порфи-

[197] Имею в виду принесение в жертву животных, например: *О воздержании*, II, 7, 2; 12, 4.

[198] Например: *О воздержании*, II, 41, 1; 58, 4.

[199] Непревзойденным образчиком такого рода резонерства служит объяснение возникновения мистерий в трактате *О воздержании* (II, 9, 10; IV. 15 и т. п.). Даже воинствующие безбожники начала прошлого века едва ли смогли бы придумать на эту тему что-нибудь более плоское и пошлое.

рьев стиль восприятия религиозно-мифологических сюжетов, во-первых, невозможно не заметить их дискретности, причина коей, я полагаю, не в дурном состоянии источников. Мыслитель совершенно отрицает теогонический пласт сознания и литературы как мифопоэтический, т. е. редуцирует поэзию к риторике, миф к аллегории и тем самым избавляет себя от труда моделировать дофилософское сознание, а вместе с этим лишается всякой возможности понять какое бы то ни было из его содержаний. Итак, поскольку боги больше не имеют для Порфирия мифологических объяснений и взаимосвязей, то они теряют вообще всякую связь друг с другом, превращаясь в отдельных мистериальных богов, подобных архаическим.

Во-вторых, аллегориями чего являются для стоиков и Порфирия культовые, мифологические боги? Аллегорией природных явлений и процессов. Значит, они утверждают, что, поистине, существуют только сами процессы и связанные с ними духовные силы, но это как раз и есть возврат к концепции религиозного предмета как нуминозного-в-вещах, что и составляет примитивнейшую форму семитской религии. Мы уже говорили, что аллегорическое толкование — как научный метод и литературный прием — появилось в Элладе. Однако неотъемлемой частью философии религии она стала только у стоиков, это, несомненно, связано с тем, что для стоиков не только как для рационалистов-просвещенцев, но и как для семитов эллинские боги — как не в последнюю очередь именно родовые эллинские боги — не существовали совершенно; Гомер для них, и в самом деле, был всего лишь литературой. Очевидно, что аллегореза для них была способом при-

ведения незнакомого им эллинского религиозного материала к им известным семитическим образцам. Не иначе дело обстоит и у Порфирия. Возьмем его трактат *Об изваяниях.* Оказывается, все изваяния мифологических богов обозначают не самих таких богов — их ведь нет, они — домыслы поэтов и толпы, — а обозначают они богов истинных, ведомых философам и жрецам. Что же это за боги? Зевс — это космос, Гера — эфир, Лето — подлунный воздух, Рея — земля каменистая, Деметра — равнинная, плодородная, Кора — сила семян, Плутон — Солнце, идущее под Землей, даже 12 подвигов Геракла — это 12 знаков Зодиака; ну как тут не вспомнить о родстве халдеев с сирийцами! Итак, эллинские боги суть нумены вещей. Эта имманентность божественности вещи — центральное положение архаической семитской религии. Я думаю, нет нужды говорить, что любой из образов эллинских мифологических богов неизмеримо богаче подобного рода спекуляций, как и любой бог-правитель неизмеримо сложнее и интереснее любого бога-подателя.

Говоря о деградации религиозного в связи со стоиками и Порфирием, нельзя не отметить, что их мировоззрение имело и черты личной религиозности. У Порфирия эта личная религиозность выражалась местами весьма и весьма красочно, потому следует сказать о метафоре бога-родителя-и-спасителя в творчестве философа.

Предварим обзор соответствующих мест следующим замечанием: немифологические формы религиозного сознания, очевидно, как предшествуют, так и последуют мифологической религии и мифологическому сознанию. Нет ли чего-нибудь общего между ними кроме немифологичности? Есть. Это практическое отношение к боже-

ству; совершенно неважно при этом, вымаливают у него личного спасения для вечной жизни или заклинают с целью добиться от него дождя. Ничего похожего на поклонение, восторг и почитание, не несущее в себе ничего кроме проявления благодарности за сам факт его божественного и своего человеческого существования, как в самых ранних, так и в самых поздних формах религии почти совершенно не встречается. Самый бескорыстный и созерцательный из всех псалмов — сто второй — вместе с тем прямо мифологичен, есть все основания связывать его с египетской традицией; псалмы, полные личными переживаниями, настолько мало говорят о Боге, что если бы мы хотели составить представление о Нем только из них, то были бы вынуждены ограничиться общими фразами. Как в заговорах от зубной боли, от божества здесь требуют просто действия, желательно немедленного; это касается не только иудейских псалмов, но и вавилонских, и египетских. Таким образом, в силу прагматического отношения личный бог поздней фазы религии оказывается архаическим богом-подателем, хотя подает он, конечно, несравненно более духовные вещи; божество становится подателем благ не природных уже только, но и социально-политических, духовно-магических, благодетельствует оно уже не природе и не общине только, но и этому вот конкретному субъекту; цепенящий ужас перед ним сменяется смиренной любовью; но как на ранней, так и на поздней стадии религиозности никаких героев, восторгающихся богами и соревнующих им, нам уже не встречается.

Отметив этот вот архаически-модернистский прагматизм как явление, вернемся к Порфирию. Даже те места в его сочинениях, которые нужно

понимать в смысле «религии близкого бога», имеют у него столь архаический оттенок, что поневоле начинаешь сомневаться. Вот, например, пассаж из трактата *О воздержании* (II, 32, 1): «Первая и величайшая помощь богов нам состоит в плодах, только из них и следует довольствовать и богов, и землю, которая их дает»[200]. Под этой сентенцией мог бы, пожалуй, расписаться и неандерталец. Однако Порфирий продолжает: «Ибо земля — общий очаг богов и людей, так что всем тем, кто на ней, должно, поклонившись ей, восславить ее с нежной любовью как родительницу нашу и кормилицу». А вот эти образы и переживания уже совсем из другой эпохи: это слова человека, живущего внутри третьей метафоры, сознанием богов-родителей-и-спасителей. Каким-то непостижимым образом оба этих момента переходят у Порфирия непосредственно один в другой. В II, 24, 1 он говорит: «Существуют три причины жертвоприношения богам: почитание, благодарность, нужда в благах». Все эти три мотива у Порфирия определенно рядоположены. Вот пассаж из II, 34, 3: «Должно [мистически] соединиться (συναφθέντας) с Богом, уподобиться Ему, принеся в качестве священной жертвы наше восхождение, которое есть и наш [Ему] гимн, и наше [Им] спасение. Что же до Его потомков — умопостигаемых богов, то для них нужно добавить словесное гимнословие. Ибо жертвоприношение есть

[200]Почти то же самое говорит Порфирий в II, 12, 2: «Но прекраснейшее и ценнейшее из того, что боги для нас сделали, суть плоды, ибо именно посредством них боги спасают нас [от голодной смерти] и даруют нам жизнь в законе (νομίμως ζῆν), так что воздавать богам почести следует взятым от плодов».

возношение первин каждому из богов того, чем он питает нас и чем сохраняет в бытии нашу сущность. Как крестьянин возносит богам первины своих колосьев и плодов, так и мы посвятим богам свои прекрасные мысли о них, благодаря их за то, что, позволяя себя видеть, они питают нас истинной пищей; возблагодарим их — пребывающих с нами, являющих себя и сияющих ради нашего спасения». Здесь на одной доске оказываются не только основные виды религиозной мотивации, но и основные субъекты культа, ибо рассматриваются они строго с прагматической стороны — с точки зрения того, что должно делать относительно них человеку. Эта вот обязанность человека высшим силам как-то незаметно стирает у Порфирия разницу между самими этими высшими силами: через запятую идут Единый (определенно в Плотиновом понимании), умопостигаемые, они же астральные, боги, (отчасти платонического, отчасти традиционно семитического происхождения), наконец, благие демоны, которым поклоняется (а скорее, должен бы поклоняться идеальный) крестьянин — все они требуют культа, и вся жизнь оказывается культом. Пантеургизм соответствует пандемонизму и оба вместе — пантеизму. Из этой вот смеси, видимо, можно извлекать обломки самых разных воззрений, принадлежавших и к разным народам, и к разным эпохам. Связующей весь этот «обломочный конгломерат» идеей является, несомненно, высокое пантеистичское созерцание, которому придан ближневосточный практический разворот; лучше всего оно, пожалуй, выражено в следующих словах[201]: «В хра-

[201] *О воздержании*, II, 46, 1.

мах, посвященных людьми богам, чистым должно быть даже то, что на ногах <...>, в храме же Отца, то есть в этом космосе, разве не следует сохранять чистоту даже самого внешнего и последнего — кожаного хитона, разве он не должен быть чист, когда мы в храме Отца?» Это высокое желание всецелой святости, требование ко всякой природе и ко всякому телу быть святой природой и святым телом не имеет никаких аналогов ни вообще в греческой философии, ни ближайшим образом у Плотина, зато бесчисленное количество раз встречается у современных мыслителю иудеев, христиан, гностиков, герметиков и всех увлеченных ближневосточной духовностью в ту эпоху.

Здесь мы собрали основные места, которые иллюстрируют, как нам кажется, личную религиозность Порфирия и его внутреннее благочестие: *О воздержании*, II, 32, 2[202]; II, 15, 3[203]; II, 19, 4[204];

[202] «Как не все следует жертвовать, так и не всем следует жертвовать, ибо жертвы разных людей доставляют богам разное удовольствие». И при этом в IV, 9, 7: «Благодаря преизбытку мудрости и братству с божественным египтяне узнали, что **некоторые животные приятнее богам, нежели люди**, как, например, Гелиосу — сокол, вся природа которого состоит из крови и пневмы».

[203] «Таким образом, недорогое любезно богам, божество более взирает на характер жертвующего, нежели на множество жертвуемого».

[204] [Говорит с осуждением:] «Однако есть те, кто наводит блеск на одежды и тело, но не очищает душу от зла, полагая это безразличным, словно бы богу не доставляет наибольшую радость чистота того божественного в нас, что родственно ему по природе».

II, 45, 4[205]; далее даю эти места в одной сноске[206].

[205] «Значит, чистота — как внутренняя, так и внешняя — свойственна божественному мужу, радеющему о посте как на страсти души, так и на ту пищу, которая их движет; божественному мужу, питающемуся богомудрием и уподоблением Богу, которое осуществляется посредством правых мыслей; мужу, освящаемому умной жертвой, приходящему к Богу в белых одеждах, в бесстрастии истинно чистой души, с легким телом, не отягченным ни взятыми отъинуду чужими соками [тела], ни страстями души».

[206] *О воздержании*, II, 52, 4: «Сам и через себя, как мы говорим, он придет к Богу, который утвержден в его истинных внутренностях, там он получит наставление к вечной жизни, ибо туда он стремится весь: не слушать прорицателей, но стать “собеседником вечного Зевса”».

II, 60, 4: «Но если юноша убежден, что богам все это не нужно, что они смотрят лишь на характер приходящего к ним, что они считают величайшей жертвой правильное понимание их и самого положения вещей, то разве не будет он воздержным и справедливым?»

II, 61, 2: «Нужно, чтобы почести, воздаваемые богам, были похожи на те, которые оказываются хорошим людям, перед коими поднимаются, чтобы предложить им возлечь [на своем месте за пиршественным столом], но чтобы они не имели никакого сходства с уплачиванием налога».

II, 61, 7: «...неужели же мы, [философы,] боясь людей и их поношений, станем нарушать законы природы и приказы богов?! 8: Велико же будет негодование великого божественного хора...»

III, 16, 1: «...и боги, и почитающие богов мужи уважают просителей».

III, 18, 5: «То же самое относится к вреду, наносимому растениям посредством огня и воды, к стрижке и доению овец, укрощению быков под ярмо: **Бог снисходительно прощает** тех, кто делает это для спасения и выживания».

III, 26, 9: «Бог не сотворил человека так, что мы не можем спастись, не причиняя вреда другому».

III, 27, 1: «...таким же образом тот, кто не ограничивается непринесением вреда людям, но распространяет сферу применимости этого принципа на иных живых существ, еще более подобен Богу, если же способен распространить его и на растения, то еще более сохранит [в себе] образ (εἰκόνα) Бога».

IV, 20, 16: «...зачем взывать к людям до такой степени ослепленным, что они ухаживают за собственной бедой, ненавидят в первую очередь самих себя и Того, Кто их сущностно породил...».

IV. 13, 1: «...Ибо власть их [т. е. земных властителей] не без произволения Бога».

К Марцелле:

Гл. 5: «Боги не презирают нас, как Филоктета Атриды, они возникли спасителями и не забывают нас».

Гл. 4: «Нужды эллинов вопиют [к небесам], и споспешествующие им боги присоединяются к их мольбам».

Гл. 11: «Человеку же мудрому Бог божественную дает свободу. И очищается мудрый человек мыслью Бога, а стремящийся к правосудию Богом вдохновляем».

Гл. 12: «При всех поступках, всех делах и речах Бог присутствует как надзиратель и страж. Будем считать Бога причиной всего доброго, что мы делаем. Причиной же зла будем мы сами, если изберем зло, в чем Бог [, очевидно,] не виновен. Потому, следует молить Бога о том, что достойно Бога. Будем просить у Него то, что не сможем получить ни от кого другого...

...Призывай Бога, чтобы Он стал тебе помощником в твоих упражнениях в том, что понадобится тебе после освобождения. Следовательно, не проси ничего из того, что судьба дает лишь затем, чтобы снова отнять. Не проси раньше времени, но только когда Бог явит тебе, что тебе естественна прямая просьба».

Гл. 13: «Итак, желай и проси у Бога только того, что Он сам желает и есть...

...познан Богом мудрец, известный немногим или, если хочешь, неведомый никому».

Гл. 15: «...должно слушать и высказывать о Боге суждение, как если бы Он был пред тобой».

Гл. 16: «Душа мудреца, напротив, прилажена (ἁρμόζεται) к Богу, она постоянно видит Бога и всегда пребывает с Богом. Если архонта радуют находящиеся под его началом, то и Бог печалуется (κήδεται) о мудреце; и потому счастлив мудрец, ибо опекает его Бог.

...Только мудрец — священник, только он возлюблен Богом, только он умеет молиться».

Гл. 17: «Сам себя делает человек нечестивым перед лицом Бога, сам навлекает на себя неудовольствие Бога: так происходит не потому, что Бог переживает что-то плохое

5. Древнее благочестие, «отцы», время и вечность у Порфирия

В теснейшей связи с архаизирующей и, наоборот, превращающейся в личное благочестие семитической религиозностью, с оанитством и левым обратным временем находятся у Порфирия два

(πάσχων κακῶς), ибо только благое творит Бог, но из-за самого человека, из-за его иного и дурного мнения о Боге».

Гл. 19: «Ни слезы, ни мольбы не привлекают внимания Бога, обильные жертвы не воздают Ему чести, многие приношения не украшают Его, но прочно утвержденный [в Боге] обоженный дух (ἔνθεον φρόνημα) — вот что соединяет нас с Богом».

Гл. 20: «Если же ты всегда будешь помнить, что где бы ни ходила твоя душа, где бы ни усовершала (ἀποτελῇ) энергию тела, Бог пребудет с тобой и будет наблюдателем (ἔφορος) всех волений твоих и поступков, если ты почтишь этого Зрителя, от которого ничего не ускользает, то Бог станет жить вместе с тобою. Пусть, даже когда твои уста рассуждают о каком-либо ином деле, твоя воля (γνώμες) вместе с разумом (φρόνημα) будет обращена к Богу».

Гл. 24: «Никакой Бог не есть причина зла, совершенного человеком, виновен сам выбравший ум. Молитва, сопровождаемая дурными делами, нечиста, а потому не приемлется Богом; сопровождаемая же добрыми делами — чиста и доходчива. Четыре стихии особенно важны в нашем отношении к Богу: вера, истина, любовь и надежда». И при этом египтяне, о которых Порфирий несколько раз говорит как о самом мудром из народов, «чтят огонь и воду, как важнейшие причины нашего спасения» (*О воздержании*, IV, 9, 5). Духовное и телесное смешиваются до полной неразличимости.

Там же: «Следует верить, что только спасение есть обращение к Богу; веруя же, нужно ревностно приняться за дело, чтобы познать истину о Нем, а познав, любить познанного, любя же, питать душу в течение всей ее жизни благими надеждами».

Гл. 33: «Посланный нагим в этот мир, он [мудрец] обнажится, чтобы воззвать к Тому, Кто его послал; Бог внимает только тому, кто не нагружен поверхностным и чуждым, и заботится о тех, кто чист от тлена».

учения: во-первых, о первобытном рае, которое Порфирий мог почерпнуть, прежде всего, у стоиков, а потом и в упоминавшейся выше литературной традиции идеализации примитивных обществ, и, во-вторых, типически ближневосточное учение о «древлем благочестии». Взглянем на них поближе. В трактате *О воздержании*[207] Порфирий, со ссылкой на Дикеарха, излагает и принимает учение о первобытном рае, разумеется «отказавшись от чересчур уж мифологического» его понимания. Этот отказ может значить только то, что первобытный рай полагается объясняемым не волей богов, но естественным ходом вещей; этот естественный ход вещей представляет собой не что иное, как стоическую концепцию циклического возникновения и уничтожения космоса: пока мир и человек молод — все хорошо, стареют — становятся все хуже и хуже, пока, наконец, не погибнут. Понятно, что такая картина заставляет смотреть назад всякого человека, взыскующего совершенства. В этой обратной временно́й перспективе с необходимостью должен проступить и уже известный нам Оан. Он представляет для Порфирия древнейшее религиозное предание человечества; апостолов Порфирию заменяет сонм древних религиозных законодателей, поэтому он вдохновляется чуть ли не всеми известными ему религиями — «будем подражать святым и древним [мужам], жертвуя по преимуществу первины из созерцания данного нам богами и необходимого для сущностного (ὄντως) спасения»[208], — не видя в них внутренних различий, редуцируя всякий факт к своей доктрине и своему внутренне-

[207] *О воздержании*, IV, 2, 2–4.
[208] *О воздержании*, II, 35, 2.

му опыту. Совершенно ясно, что в рамках такого мировоззрения: «величайший плод благочестия — чтить Бога согласно отцам»[209], где «отцы» — это как раз и есть всевозможные древние, желательно древнейшие, учителя. Буду удивлен, если кто-нибудь укажет мне феномен, более отвечающий известному клише «безродный космополитизм», ибо почитание «отцов», я бы даже сказал «всех отцов», реально обозначает у Порфирия только то, что он вычитывает из всех них исключительно то, что консонирует с его собственными представлениями, не обращая на них самих ни малейшего внимания, будучи обращен только к себе, обречен оставаться всегда наедине с собой, и ничто, кажется, не в силах разрушить этого инфернального одиночества. Это его переживание как бы предвосхищает богатейший опыт одиночества, накопленный в последующие века сначала в монашеской (как восточной, так и западной), а затем и в мирянской традициях протестантизма.

Но это только одна сторона «святоотеческого» вопроса. Описывая религию «личного бога», вспыхнувшую в Месопотамии в конце II тыс. до н. э., Торквильд Якобсен замечательнейшим образом описал родительский аспект всякого личного[210] божества: «Обычное обращение к “личному богу” — “бог, создавший, или породивший меня” или “божественная мать, явившая меня на свет”. Для более четкого уяснения того, что обозначают такие термины, необходимо понять, что личный бог обитал в человеческом теле. Если же “бог покидал тело человека”, оно могло стать жерт-

[209] *К Марцелле*, 18.

[210] То есть божества как персоны, благодетельствующей своему почитателю.

вой злых демонов болезни, "овладевающих" им. Как божественная сила, обитающая в человеке и движущая его успехом, бог естественным образом присутствовал, активно ему способствуя, и при высшем, решающем жизненном свершении, а именно рождении сына. Бездетность, отсутствие сыновей обрекали на личную неполноценность, лишали жизнь смысла[211]. Только личный бог и личная богиня, воплотившись в отце с матерью, зачинали дитя и давали ему жизнь»[212]. Нет ни малейших сомнений, что знаменитый «бог Авраама, Исаака и Якова» был изначально таким именно личным родовым богом Израиля как рода, каковым и по сей день остается, судя по тому, что в синагогальном представлении о принадлежности к иудейству кровь доминирует над верой. Было бы смешно думать, что это семитическое представление никоим образом не проникло в греческую философию. В наукообразной и секулярной, так сказать, форме оно заняло почтенное место среди догматов стоицизма — философии, как я уже многократно говорил, греко-язычной, но не греческой. Итак, у стоиков интересующий нас вопрос о преемстве от отцов решался по всем правилам натурфилософии: бог-в-творении у стоиков олицетворен пневмой и логосом; последнее определение, однако, имеет, так сказать, непереходный характер: это бог, управляющий творением, но не становящийся им; пневма же именно такой бог-в-творении, который становится творением, пре-

[211] Комментирующий текст И. М. Дьяконов тут весьма ехидно замечает: «Более существенно, что человек, не имевший детей, лишался посмертных жертвоприношений и тем самым был обречен на голод в подземном мире».

[212] *Якобсен Т.* Сокровище тьмы. С. 183; см. примеч. 102.

бывает им до мирового пожара, а потом вновь, очищаясь от вторичных тварных форм, входит в божественные формы бытия. Итак, сперма, из которой, согласно стоикам, полностью отрицавшим необходимость женского начала в деторождении и понимавшим женские половые органы исключительно как питательную среду для уже готового зародыша, изначально существующего в семени[213], возникает весь человек, есть не что иное, как пневма с примесью влаги. Таким образом, сама душа человеческая оказывается производной из семени, телесной и нуждающейся в питании; душа есть тонкое тело, поскольку она есть охладившаяся после выхода из утробы пневма, а питается она испарениями крови и воздухом, а потому теснейшим образом связана с грудью и сердцем, откуда, опять же, подает голос. Следовательно, «передача душевных свойств от родителей к детям мыслилась стоиками чисто механической и в последующие времена считалась одним из доказательств *телесности* души»[214]. Однако поскольку пневма — это бог-в-творении, постольку речь здесь идет о передаче божественного посредством деторождения. Пневма, бывшая у отца, составлявшая саму его душу, переходит к сыну в акте деторождения. Да, эта пневма уже не личный бог, но представления о телесности души, боге-в-теле, трансакции божества в деторождении; вся эта навязчивая «религиозная физиология» чрезвычайно сближает стоические положения с вавилонскими и иудейскими. В этом именно ключе мы и должны понимать рассуждение о следовании

[213]Это, насколько я знаю, заблуждение, характерное для всех древних и средневековых врачей.

[214]*Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 136.

«отцам» у Порфирия, который, исходя из стоического космополитического традиционализма, пытается вернуть его к его религиозным корням, а самим этим религиозным корням предать универсализм; в результате он представляет своими «отцами» духовных наставников всего человечества. На примере этого мыслителя мы можем наблюдать чрезвычайно деликатный момент духовной жизни человечества: претворение родового и научного в культурное и религиозное.

В заключении раздела, с тем чтобы полностью исчерпать тему, скажем о времени и вечности у Порфирия. Говорить тут придется немного: в известных мне текстах Порфирий, подобно библейским авторам, предпочитает брать «вечное» в качестве прилагательного. Вполне ясно, что в этом смысле слово означает у него «неопределенно много времени», т. е. «навсегда», «во веки веков», как это и мыслилось обычно на Востоке — такое словоупотребление для Порфирия обыкновенно. То же следует сказать и о времени: в подавляющем большинстве случае о нем говорится у Порфирия в разговорном значении. В трактате *Об изваяниях* (гл. 5) содержится пассаж, который можно прочесть как отсылку к вавилонскому предметному времени, здесь Порфирий говорит: «Обходя по кругу времена года [«оры»] космоса, Солнце есть творец времен (χρόνων) и обстоятельств, от этого он называется Гором <...> куреты же при времени, они суть символы обстоятельств, ибо время шествует через обстоятельства». Конечно, никакой «чистой внеположности» европейского времени или «иконности» времени эллинского вообще, и особенно платоновского, здесь нет вовсе. И все-таки, будь этот пассаж лишь один, говорить было бы не о чем; централь-

ный текст нашего собрания — это *Сентенции*, 32 (44)[215]. Чтобы понять, почему он начинается с рассуждения об Уме, нужно принять во внимание, что, согласно Порфирию, «Ум есть время для существ, живущих во времени»[216]. Поскольку умопостигаемые боги суть звезды, то и Ум, вероятно, некая обобщенная космическая разумность, локализующаяся в высшей сфере. Поскольку Ум совершенно единомног и в нем есть все и всякое многое в совершенном единстве, постольку в нем есть все и всякое время в совершенном единстве, т. е. вневременно. Вечность, как актуальная действительность всех времен разом, Порфирием никак не мыслится и, кажется, совершенно ему не нужна. Разницы между вечностью и вневременностью Порфирий, похоже, не замечает. Нет ничего удивительного, что тут же оказывается, что «вечность есть беспредельное время». Уклонение в аристотелевский логицизм и стоический натурализм в данном вопросе выражено в неспособности мыслителя диалектически соединить покой и движение в Уме, в данном случае — временные покой и движение; это, конечно, иное, не Плотиново умозрение. Итак, вневременное есть начало времени, это вневременное — неподвижные звезды, ниже их — сферы планет, Солнца, Луны, это есть, по Порфирию, сфера Души; движение души, сиречь подвижных небес (для древних планеты двигались не в пространстве, но вместе с пространством), создает время (очень предметное время, заметим, совершенно неотделимое от этого движения небес). В сущности, как такового единого времени и не существует, ибо Душа

[215] См. с. 26–29 настоящего издания.

[216] *Историко-философские фрагменты*, 18.

не представляет собой единого тела, но — конгломерат тел, следовательно, для каждого тела свое время — в этом почти все семиты (вплоть до Энштейна) удивительно единодушны, ибо не желают мыслить время отдельно от процедуры его измерения, а тем самым не выходят за границы мышления времени как срока. Но в то же время сама Душа, по Порфирию, хотя и одушевляет небеса, все же не редуцируется к ним, а потому у самой Души есть еще и свое время. Это положение несколько приближает Порфирия к его учителю, у которого Душа-Ипостась в своем для-себя-бытии, конечно, вечна, но порождает время в своем творчестве; чтобы мыслить таким образом, нужно освободить по возможности полно Душу Всего — и как Божественную Ипостась, и даже как природу, творящую в дольнем — от привязок к космическим телам, что вообще нелегко давалось древним и даже Плотину, а уж у Порфирия шло совсем туго. Если же такого отделения не происходило, всякое построение в греческой философии легко скатывалось к популярным ближневосточным формам религиозной астрономии, вавилонского, разумеется, происхождения, поползновения к чему весьма ощутимы и у нашего философа.

6. Психология и учение Порфирия о Мудреце

Для того чтобы проанализировать и понять в системе имеющиеся у нас психологические суждения мыслителя, нам нужно напомнить читателю стоическую психологию, вне контекста которой мысль Порфирия понять невозможно. Психология занимает у стоиков промежуточное положение между антропологией и гносеологией, потому в тот же контекст мы поставим и наше изложение.

Итак, во дни оны, когда вновь возникли новое небо и новая земля, последняя — по велению всемогущего Промысла — понесла от изначально содержавшихся в ней семенных логосов и родила человека (состояние источников не позволяет как-то уточнить сказанное, но нужно полагать, мыслилось это так: пришло время, и пошли люди, как ягоды или грибы). С возникшим человечеством дело обстоит несколько легче: о том, что есть семя и душа, о том, как передается пневма от одного к другому, уже было сказано. Особо отметим, что, как совершенно справедливо замечает А. А. Столяров[217], стоики были абсолютно равнодушны к смыслообразу микрокосма. В этом нет ничего удивительного, ибо как само понятие «космос», так и теснейшим образом связанное с ним понятие «микрокосм» не семитического происхождения, оба термина апеллируют к образам и языку, весьма отличному от семитских: космос (букв.: «украшение») неотделим от понимания предметности как явления, того, что видят в свете — феномена; сами же семитские слова, называющие вещность — как в аккадском, так и в древнееврейском, — связаны с глаголами говорения[218] и тем самым подразумевают слуховую метафору (слух — музыка — стихия времени — мир-олам — табу на сакральные изображения), отсюда, кстати, и творение словом: сказал, и стало. Вернемся назад. Итак, мы помним, что душа есть охлажденная пневма, питающаяся испарениями крови и воздухом. В этой вот душе стоики находят 8 частей: ведущее начало + 7 чувств, к которым помимо пяти внешних отно-

[217] *Столяров А. А.* Указ. соч. С. 135.
[218] См.: *Дьяконов И. М.* Указ. соч. С. 25.

сят также речевую и породительную способности. Ведущее начало (разумность как таковая) имеет 4 способности: воображения (фантазии, представления, впечатления), согласия, раздражительную (гневную) и разумную (логическую); эти способности суть ἕξεις, состояния ведущего начала. Таков ландшафт, всмотримся в детали. Что касается ощущений, то раз сама душа — сгусток пневмы, то они суть потоки пневмы. Зрение, например, описывается так: зрение — это поток пневмы, идущий из сердца к глазам, от глаз — световыми конусами (как фары автомобиля) к предмету, и этот предмет ощупывающий, т. е. сгусток пневмы — душа — выкидывает протуберанец и касается им предмета. Затем материал чувственного восприятия доставляется пневмой к ведущему началу, в котором возникает впечатление (представление, фантазия). Дальнейшая драма познания разворачивается уже внутри ведущего начала. Эта возникающая под воздействием материала ощущения фантазия есть претерпевание (πάϑος) ведущего начала, отпечаток, оттиск (τύπος) предмета на нем, появляющийся с необходимостью в силу самого факта восприятия. Ощущение оказывается буквально гвоздем, как называет его Порфирий[219], прибивающим ведущее начало, а для Порфирия — саму душу к органам чувств (телу), а посредством них — и к чувственному миру в целом. Особо отметим совершенный отказ стоиков говорить о том, как качества предмета становятся материалом ощущения и как материал ощущения становится фантазией, т. е. содержанием уже разума, а не чувств. (Из принципиальной необъяс-

[219] Например: *О воздержании* I, 38, 3.

нимости этих моментов в концепции стоиков родится у Порфирия учение о симпатической гармонии; неоговариваемая непосредственность этих переходов вызовет у Порфирия напряженнейшее переживание связанного с процессом чувственного восприятия колдовства.) Следует упомянуть и важнейшие из корролариев этого стоического сенсуализма: 1. Душа[220] — чистый лист, всякое мышление возникает из чувственного восприятия или не без чувственного восприятия. 2. Ощущения всегда истинны, лгут лишь суждения о них (в этой вот необходимой истинности и усматривал не без причин нечто зловещее Порфирий). Теперь, превратившись в фантазию (впечатление), чувственное восприятие подвергается аксиологическому анализу посредством способности, называемой стоиками согласием (συγκατάθεσις), причем различают теоретическое согласие, приводящее к постижению (κατάληψις): это согласие, скорее, не оценка, но анализ первичных впечатлений, — и согласие, «запускающее механизм целенаправленного стремления»[221]. Само стремление (ὁρμή) — а мы бы сказали, «страсть», «страстный порыв» — понимается как движение рассуждающего рассудка (διανοίας); даже душевные влечения (πάθη) есть не что иное, как суждения. Итак, ощущение → впечатление (фантазия) → согласие → постижение, отсюда стоический критерий истины: постигающее впечатление (каталиптическая фантазия, как его нередко называют), зани-

[220]Обратите внимание, что в стоических текстах душой сплошь и рядом называют «ведущее начало». Так происходит потому, что душа для стоиков всецело рациональна и в ней нет ничего иррационального вообще.

[221] *Столяров А. А.* Указ. соч. С. 52.

мающее в стоицизме место самосознания в новоевропейской традиции. «Я мыслю, значит, я существую» здесь звучит как «я представляю, следовательно есть предмет». Бесплотный разум, мыслящий себя же бесплотного, здесь предстает как одно тело, соприкасающееся с другим телом в акте представления; на месте мышления, обнаруживающего себя как мыслящего и мыслимого, стоит представление, обнаруживающее себя как исходящее из предмета и направляющееся к предмету, ибо не будем забывать, что все эти фантазии, согласия, понимания суть не что иное, как состояние пневмы, тонкого тела, и следовательно, сами телесны, и даже сами суть тела. Далее, постигнутое откладывается в памяти, ряд подобных постигнутых впечатлений создает опыт. Из опыта посредством индукции или аналогии образуются общие понятия φαντασίαι λογικαί, ἔννοκα. πρόληψις, причем если последние естественны, смутны и образуются сами собой, то предпоследние возникают в результате обучения и воспитания в возрасте от 7 до 14 лет. Для анализа Порфирьевых текстов сказанного достаточно.

Центральный текст для нашего понимания психологии Порфирия — это *Сентенции* 23 (29):

> Как то, что душа есть на земле, не значит, что душа вступила на землю, что верно относительно тела, но значит, что она стала возглавлять тело, которое вступило на землю, так и то, что «душа в Аиде», значит только то, что она возглавляет эйдол, которому естественно находиться в месте и иметь темную ипостась[222].

С первых же слов мы видим, что учение Пор-

[222] Здесь: существование.

фирия не является в строгом смысле стоическим: стоики, как мы помним, говорили о возникновении на земле и души, и тела. Порфирий, как платоник, возникновения души на земле допустить не может. Каждая единичная душа для Порфирия есть энергия Души Всего (*Сентенции*, 39) и — как энергия — не может быть оторвана от своей сущности. Однако эта Душа Всего отнюдь не есть некое отвлеченное от всякой космичности божество; в трактате *О воздержании* (II, 37, 1–2) Порфирий пишет: «Первый Бог бестелесен, неподвижен и неделим, Он не содержится ни в чем-либо, ни в Себе, Он не нуждается ни в чем извне. Не иначе дело обстоит и с душой космоса, имеющей три измерения и самодвижной по природе, движущей тело космоса согласно наилучшему логосу. Душа содержит тело в себе и охватывает его, поскольку бестелесна и непричастна никакой страсти-претерпеванию». Нам трудно понять, как объект, «имеющий три измерения и самодвижный», может быть бестелесным, между тем это принципиально важно — как в случае Души Всего, так и в случае всякой единичной души. Здесь нужно принять во внимание, что весь древний Ближний Восток никогда не мыслил какой-то одной души при одном теле, и в Вавилоне, и в Египте мыслилось сразу несколько существующих вне тела душ, при этом некоторые из них были как раз вполне пространственны и самодвижны. А. Оппенхейм таким образом реконструировал древневавилонскую религиозную психологию[223]: древний вавилонянин выделял 4 аспекта имманентной человеку божественности, или «лич-

[223] *Оппенхейм А.* Указ. соч. С. 159–162.

ного бога»: *илу* — дарующий и олицетворяющий успех, удачу и спасение личный бог, и его женская испостась — *иштару*, олицетворяющая чьюлибо судьбу (*шимту*), т. е. то, что вызывает человека к бытию и должно быть реализовано в его жизни от рождения до смерти (мы бы сказали: логос, божий замысел о человеке). Эта пара божественна, следующая — демонична. Это *шеду* — воплощение жизненной силы индивида, не в последнюю очередь сексуальной потенции; это латинский genius в сходной функции внешнего воплощения души, в ветхозаветной литературе — идол. Его женская половина — *ламассу* — аналог греческого *эйдола* и египетского *ка*, душа — как образ, дух, призрак. Сходным образом дело обстояло и в Египте, где различалась душа *ка* — точная копия тела, переходившая по смерти тела в статую покойного или остававшаяся в самом теле, душа *ба* — душа-птица, взлетающая на небеса и, наконец, душа *имя* — последнее мылилось чем-то вроде ангела-хранителя, обитающего отдельно от человека и защищающего его от опасностей; отсюда и в древнем Египте, и по сей день повсюду на Переднем и Среднем Востоке употребляют благопожелания перед или после имени уважаемых лиц; отсюда, воспевая гимн, православные, «блажат» Богородицу и т. д. и т. п. На всем Переднем Востоке — в точности, как и у стоиков — средоточие личности полагалось в сердце[224]. Египтяне, например, «считали, что душа — это нечто живое, что дышит через нос. Потому “сохранить жизнь” по-египетски значит “дать дыхание носу”. Серд-

[224] И. С. Клочков со ссылкой на текст Gudea (A VII: 4; IX: 2) говорит: «Шумеры считали сердце вместилищем разума» (*Клочков И. С.* Указ. соч. С. 187, примеч. 289).

це, по их мнению, было вместилищем ума»[225] (совсем недавно мы говорили о том, что у стоиков душа подает из груди голос). Я полагаю, что в основании Порфирьевой психологии лежит, скорее всего, все-таки вавилонская метафора: эйдол, нисходящий в Аид, — это определенно *ка* или *ламассу*, но сама душа — это, скорее, не *ба* — в этом образе чересчур много субстанциальной статичности, *ба* — души благих демонов и богов, но душа человека в куда большей мере *шеду*; в порфирьевской концепции единичной души столь много семитического динамизма, что она не имеет никаких аналогов в Египте. Единичная душа — это именно порыв, она там, где ее желание, где ее внимание, этому у Порфирия посвящено солидное рассуждение в трактате *О воздержании* (I, 39–40), где мыслитель настолько горячо и убедительно доказывает, что душа пребывает там и в том, где и на чем она концентрирует внимание, что, казалось бы, Порфирия отделяет лишь шаг от того, чтобы признать, что не тело есть причина чувственного восприятия, но определенная деятельность души, что открыло бы ему путь Патанджали и других восточных аскетов... Итак, солидная, вменяемая, рассудительная *ба*, вкушающая награды за заслуги и наказания за провинности, мне кажется, не очень близка Порфирию, хотя в порывистой идольности *шеду* определенно

[225] *Силаев Ю. М.* Древний Восток. М., 1996. С. 49. — Потому нет ничего удивительного в том, что египетские монахи, не задумываясь, стали воспроизводить это же учение; прежде я полагал, что определяющим здесь являлось стоическое влияние, но сейчас прибегать к этой гипотезе нет нужды, ибо для такого рода утверждений в Египте существовал куда более древний, нежели стоицизм и тем более христианство, восточный ungrund.

не хватает того оттенка субстанциальной вечности, который мыслит в связи с душой Порфирий. И вместе с тем общая картина души и ее демонического окружения у Порфирия, скорее, египетская[226]. Но, возможно, следует вовсе отказаться как от стоических аналогий, так и от построений древнего Востока. Прочитаем текст до конца:

> Так что, если подземный Аид есть темное место, душа, поскольку она не отторгнута от сущего, оказывается в Аиде, будучи увлечена туда эйдо-

[226] Прокл пишет (*Комментарий на Тимей*, I, 152, 12–28): «Что до философа Порфирия, то он полагает следующее. Жрецы аналогичны архангелам на небе, которые обращены к богам и являются их вестниками. Воинственные же аналогичны демонам, которые нисходят в тела. Со своей стороны, пастухи аналогичны тем, которые поставлены над стадами животных, и являются, как говорится в тайных учениях, душами, потерявшими человеческий разум и имеющими расположение к животным. Ведь о человеческом стаде кто-то заботится, а есть и некоторые такие, что надзирают одни за народами, другие за государствами, третьи за отдельными [людьми]. Охотники же аналогичны тем, которые охотятся за душами и заключают их в тела; ведь есть и такие, кто находит удовольствие в охоте на животных, как [по их мнению] Артемида и все множество сопутствующих ей охотящихся демонов. А земледельцы аналогичны тем, кто поставлен надзирать за урожаем. И вся эта совокупность подлунных демонов, разделенных на многие [разряды], у Платона именуется демиургической, ибо направлена на то, что существует [уже] в завершенном виде или находится в процессе становления» (цит. по: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. М., 1988. С. 63). Здесь мы имеем типически ближневосточную картину: полития небесная — как прообраз политии земной; в точности так мыслили это и египтяне, и вавилоняне, единственная разница между двумя древними парадигмами состояла в статичности египетской и хаотичности вавилонской; в нарисованном Порфирием образе ничто вроде не выдает напряжения и возможности конфликта между богами.

лом. Ибо душа исходит из объемного тела в сопровождении духа (τὸ πνεῦμα), который получила из [небесных] сфер. Поскольку из-за своего пристрастия к телу душа обрела некий частичный логос, благодаря которому в течение жизни в отношении к телу такого вот качества обрела свое особое состояние, то благодаря [вышеупомянутому] пристрастию она напечатлевает свой воображаемый образ на духе и таким образом увлекается эйдолом. О душе говорится, что она в Аиде, потому что дух имеет безобразную и темную природу. Поскольку же тяжелый и влажный дух идет вплоть до подземного места, то и о самой душе говорится, что она оказывается под землей. Так говорится не потому, что ее сущность сменила место или возникла в месте, но потому что она восприняла состояние тела, которому выпало иметь место и естественно менять его. Качеством ее внутреннего расположения [к тому или иному] определяется и ее готовность воспринимать именно это вот тело. Ибо чин и пространственная определенность тела, в которое входит душа, зависят от этого ее расположения.

Потому душа, имеющая более чистое расположение, срастается с телом, родственным нематериальному, т. е. с эфирным телом; когда же выступает из крепости Логоса в сферу Фантазии, то наслаждается вместе с солнцевидным телом; если она становится женоподобной и страстно настаивает на эйдосе, то ей предстоит луновидное тело. Падение же в тело, кое душа получает соответственно своей аморфности, [восприятие] эйдоса, состоящего из испарений влаги, заканчивается для души совершенным незнанием сущего, помрачением и детством. Исходя [с небес на землю], душа обладает духом, который еще затуманен влажными испарениями; исходя, она влечется тенью и тяжестью, ибо этот [смятенный] дух, естественно, стремится достичь внутренности Земли, если

> только не влеком обратно некой иной причиной. И как земляная раковина, окружающая душу, необходимо удерживает душу на земле, так и влажный дух заставляет душу влечь за собой эйдол и окружать себя им; душа пропитывается влагой, когда старается пребывать в непрерывной связи с природой, чье дело во влаге и под землей. Когда же душа старается отделиться от природы, [вокруг нее] возникает сухое сияние, безоблачное и не отбрасывающее тени. Ибо именно влага, находящаяся в воздухе, образует облака, сухость же испарения производит ясность и сухость [атмосферы].

Я думаю, множественность существующих вне тела душ, которая мыслилась в Египте и Месопотамии, превратилась сначала у стоиков, а затем и у Порфирия в множественность существующих вне души тел. Эта мысль, мне кажется, должна послужить регулятивом при чтении и этого, и других непростых психологических текстов философа. Мысля все существующее телесным, а душу пневматическим телом, стоики открыли в пределах греческой философии возможность для построения сколь угодно сложных иерархий и пирамид тел, кои все суть состояния, тоносы пневмы. Все это очень похоже на детскую игрушку с нанизывающимися на стержень, постепенно уменьшающимися в диаметре колечками и увенчивающую стержень звездой или головой какого-нибудь снеговика. Так вот, поскольку у стоиков все было телом, то, поставленные одно на другое, они были скреплены лишь единством субстрата. Добавив к этим стоическим телам бестелесную душу, словно стержень к кольцам, Порфирий получает весьма устойчивую модель, а увенчав конструкцию чем-то совершенно нематериальным, он смысловым образом завершает построение.

Что мы, таким образом, получаем в данном тексте? Сначала смоделируем картину в статике. Есть пребывающая душа: как нечто бестелесное, не локализованное в каком-либо месте, она присутствует сразу во всяком месте и, так сказать, пронизывает Вселенную сверху вниз — как ось, вокруг которой осуществляется космическое вращение. Вокруг этой души в собственном смысле слова концентрическими, нисходящими к земле кругами располагаются тела, столь разнородные, что высшие из них, будучи взяты относительно низших, сами могут называться душами и духами. В сфере звездного огня душа обретает свое высшее пневматическое тело, в сфере огня солнечного — некое солнцевидное тело, в сфере воздуха — демоническое, в подлунной, вероятно, сфере обретает влажное, таким образом она привходит в семя, и затем, в процессе созревания плода в утробе, обретает тело земное — животное или человеческое. Влага, находящаяся и над землей, и под землей, — отличная метафора, чтобы показать неустойчивость и срединность земного положения души, спустившейся свыше, но могущей упасть, если будет двигаться в том же направлении, и ниже. Картина несравненно более сложна в динамике: есть некий эйдол, который провоцирует и соблазняет душу на каждом из этапов ее нисхождения; в конечном счете он есть целевая причина ее падения. Что такое этот эйдол? Мы не встретим его ни в Древнем Востоке, ни у стоиков. Я думаю, это Плотинова материя из трактата *О бесстрастии бестелесных*. Без Плотинова учения об онтологической иллюзии, о котором я писал в свое время в статье к III *Эннеаде*

Плотина[227], понять этот эйдол невозможно. Этот эйдол — призрак, то, чего нет, но что выступает целью стремления, то, что заставляет волю ухватить себя за глотку, а не за хвост, — есть некий смысловой предел зла; с другой стороны, средоточием блага и добра является сама душа, для которой лучше всего сосредоточиться на себе, чтобы прийти к чему-то большему, чем она. Но душа, особенно если речь идет о душе, чье сознание настолько помутилось, что она обрела уже и земляное тело, сосредоточиваться на себе не спешит, а потому странствует по Вселенной, собираясь духовно то вокруг одной, то вокруг другой ее телесной части, подбирая то ту, то эту кроху мудрости со своего же стола.

У Порфирия, к слову сказать, помимо магическо-теургического, жреческого, восточного представления о мире широко представлено и вполне арийское, героико-аскетическое настроение: так происходит с ним всякий раз, когда он сосредоточивается на излюбленных мыслях своего учителя об умопостигаемости души и ее неуязвимости для дольнего, когда восхождение осмысляется им не как движение внутри космической иерархии, но как путь в умопостигаемое, не к каким-то богам или богу, но к себе, истинному себе. Об этом он говорит в трактате *О воздержании* (I, 29, 4; I, 30); и там, где он вдохновенно говорит об уподоблении Богу (III, 26, 13 и III, 27). (Вообще, почти везде, где речь Порфирия становится взволнованной и можно предположить душевный подъем, он почти всегда излагает мысли Плотина.)

Это сосредоточение души вокруг той или иной

[227] *Сидаш Т. Г.* Натурфилософия Плотина. Ч. 2 // Плотин. *Третья Эннеада.* СПб., 2004. С. 46 и далее.

части, которое неправильно называть воплощением, Порфирий описывает как напечатление некоего внутреннего образа (а это может быть только мысленный образ) на пневме, т. е., по сути, речь идет о создании душой своих астральных тел. Но вот если уж душа впадает в полнейшую бессознательность, то тут природа сама ей готовит тело: так происходит в случае земных тел. При этом если душа начинает ослабевать и созданное ею тело выходит из-под контроля, то ситуация складывается так, как это описывает Порфирий в II, 38, 2: «Души, которые не властвуют над удерживаемой ими пневмой, но оказываются в большинстве случаев ей подвластны, подвергаясь в силу этого чрезмерным волнениям и порывам, когда вспыхивают гневы и желания пневмы, — так вот, эти души тоже демоны, и вот их-то можно с полным правом назвать злодейскими».

Так бы вот мы, на свой страх и риск, пояснили данный пассаж.

От этой общей картины мы перейдем к уже упоминавшемуся прежде учению о симпатической гармонии. В собственном смысле это и не отдельное учение, но ряд мест, которые такое учение предполагают. А нужно оно Порфирию для того, чтобы, с одной стороны, постулировать интенсивнейшее движение всевозможных душ-тел, духов, демонов, космических богов в их взаимовлиянии, а с другой — неаффицируемую, определяющую себя и свое поведение из себя душу. Все аффицируемое Порфирий в рамках этого учения называет просто телом. В трактате *О воздержании* (I, 43, 1) Порфирий пишет, что «между телом и силами души существует соответствие, подобное настроенности музыкального инструмента». Разумеется, образ двух точнейших часов был

бы Порфирию совершенно чужд. Речь идет, скорее, не о двух совершенно не связанных друг с другом субстанциях, но о двух субстанциях, связанных друг с другом непосредственно, симпатически или магически. Там же (II, 46, 2) Порфирий говорит: «Там, где есть нечистота плоти, присутствует также соответствующая и дружественная этой нечистоте [духовная] сила, благодаря подобию и родственности одного другому». Эти вот подобие и родственность — пустые слова, призванные скрыть то, что можно было бы назвать сферой магической действительности, т. е. сферой, где чувственный предмет есть сразу же и духовная сила, и наоборот. Вот, например, в трактате *О воздежании* (III, 3, 7) философ пишет: «Один из наших друзей (ἑταῖρος) рассказывал, что ему случилось иметь в слугах мальчика, понимавшего все крики птиц — это почти всегда были оракулы, предсказывавшие грядущее. Он лишился этого понимания, поскольку его мать, боясь, как бы его не преподнесли в дар царю, помочилась ему в уши, когда он спал». Чудесная способность, оказывается, прямо связана с обычными ушами. И чуть ниже он пишет: «Все люди были бы способны понимать всех животных, если бы нам прочистила уши змея». То же самое. Это магический мир, теорию коего разрабатывали в процессе иконоборческих споров иконопочитатели: речь шла не только о пользе назидательных картинок, но о присутствии или отсутствии таких предметов, которые есть сразу же и предметы из камня, краски и дерева, и реальности духовные, что полностью отвергал Ветхий Завет. Речь шла о том, что вещественный образ есть именно этот образ (например, Николая Угодника) не в силу акциденций восприятия, т. е. не потому, что он таковым

мне или тебе кажется, нарисован с определенными атрибутами и проч., но в силу того, что этот образ объективно есть первообраз, и значит, в силу того, что первообраз реально присутствует в нем: иными словами, утверждалось, что только реальное присутствие святого в иконе делает икону этой вот иконой и иконой вообще. Порфирию было, несомненно, легче: еще не знавшие иудейского искуса современники Порфирия едва ли всерьез сомневались в том, что Бог воплощен во всем и может быть спровоцирован к общению посредством определенных предметов. Отсюда, например, обоснование теургических практик (*О воздержании*, II, 48, 1): «То, что природа родственного тела притягивает душу, стало им [египтянам] известно благодаря опыту из многого. В самом деле, те, кто хочет овладеть душами животных, способных к прорицанию, поглощают главнейшие органы этих животных: например, сердце ворона, крота или сокола, — таким образом они залучают присутствие душ этих животных, и те пророчествуют в них как бог; при этом душа животного входит в них одновременно с поглощением тела». Особо ревностные иконопочитатели, со слов их врагов, добавляли краску с икон Спасителя в причастие, считая без этого Святые Дары недействительными. Пусть это явный, осуждаемый самими иконопочитателями перебор, но логика абсолютно та же.

Внутри этой парадигмы логические акценты совершенно переставляются: душа как-то незаметно лишается своего деятельного характера, а тело из послушного инструмента превращается в то, что провоцирует пассивную душу к тем или иным действиям. Вслушаемся, например, в следующие слова (*О воздержании* III, 8, 9): «Если

же душа только сопереживает телу и пользуется им как инструментом, то, возможно, посредством тела, организованного иначе, чем наше, она выполняет многие действия для нас невозможные и сопереживает в связи с ним многие состояния [для нас в этом теле недоступные], не имея возможности, однако, выступить за пределы своей природы». Здесь все перевернуто: тело, хотя и называется инструментом, есть причина тех или иных действий души, душа — «сопереживает», «не имеет возможности выступить» — ни одного настоящего, деятельного глагола. То же самое и в следующем, например, пассаже (I, 43, 1): «Если бы опасность состояла только в загрязнении, то, вероятно, можно было бы быть беспечным, пренебрегая ею, но все наше чувственное тело несет истечения материальных демонов <...>». Здесь чисто азиатская концепция зла как истечения (вспомним о козле отпущения), в данном случае — демонического истечения, локализована в теле, тело в самом прямом смысле этого слова оказывается на месте вавилонско-иудейского козла отпущения, в пустыню его, однако, не отпускают, да и не закалывают, а держат при себе, моря голодом. Нет ничего удивительного в том, что он при этом весьма активен: брыкается и бодается, скажем. Такая же взаимосвязь между различного рода душами-телами видится нам и в следующем высказывании (III, 19, 1): «Тот, кто запрещает нам **употреблять в пищу говядину, расточать пневму** и растлевать жизнь, чтобы усладить насыщение и украсить трапезу, — что необходимое для нашего спасения, что прекрасное для нашей добродетели отнимает у нашей жизни?» Употребляющий в пищу говядину расточает пневму, потому что, вкушая нечистое, питая земляное тело, он ослаб-

ляет тело пневматическое; соответственно, ослабляя тело земляное, он усиливает свое начало духовное (о чем Порфирий пишет в III, 23, 16), которое, опять же, может представляться пневматическим телом. Здесь уже не связь двух разных субстанций, но разные состояния одной, словно бы речь шла о сообщающихся сосудах; это представление опирается, с одной стороны, на стоическое представление о пневме-огне, лежащей в основании всех вещей, а с другой — на азиатский магический и теургический опыт.

Итак, учение о симпатической гармонии у Порфирия есть психологическое обоснование любой вообще теургии.

Наконец, завершим мы свои «восточные» штудии рассмотрением порфирьевского учения о мудреце. Нет никакого сомнения в преемственности этого образа от стоиков. Мудрец Порфирия, подобно стоическому, бесстрастен[228] и наделен могучим самообладанием[229], мужественно принимает предначертанное[230], аполитичен и озабочен по преимуществу собой, о чем мы уже говорили; он находится под покровительством богов и наделен даром наставничества; это «старец», как сказали бы на Востоке, способный указать человеку «путь». Правда, стоический мудрец живет при этом в согласии с космосом и воля космоса = воле бога; для Порфирия это, конечно, не так, но в остальном я не вижу никаких серьезных различий. Вообще, нужно сказать, что концепция «пути» и наставления в нем настолько роднит и стоиков, и Порфирия с мудрецами Во-

[228] *К Марцелле*, 9 и 31.
[229] Например, *К Марцелле*, 26.
[230] Там же. Гл. 5, 7, 30.

стока, что на фоне этого монументального совпадения различия этих философов друг с другом кажутся незначительными. В самом деле, у стоиков, как и у всех на Востоке, основной целью философии понималось «искусство жизни»: преуспеяние в добродетели, богоугодное поведение и проч. — все остальное понималось исключительно средством к этому. Мудрость — практическое знание и предвидение — более всего ценилась и в стоической среде, и в среде тогдашнего иудаизма, ваявшего в то же приблизительно время свою «литературу премудрости». Назвать такую «мудрость» задачей максимум эллинской философии в классический период можно едва ли. Свободные олимпийские боги, свободные «мужи афинские» держали себя в соответствующей форме — как относительно животного в себе (палестра у афинян, а у спартанцев кроме нее и сисситии считались лучшей школой, умиряющей страсти[231]), так и от-

[231] Забавнейшую перцепцию эллинской палестры встретил я у одного из современных иудейских писателей (*Валенсен Ж.* Кошерный секс. Евреи и секс. М., 2000): «После завоевания Палестины Александром Македонским еврейские юноши переняли нравы и обычаи греков и стали посещать гимнасии, где нагота и педерастия были в порядке вещей. Правоверные евреи с болью смотрели, как молодежь приобретает новые привычки, столь далекие от иудаизма» (С. 94). Вот уж поистине, с больной головы на здоровую. А как же распространенная еще в период разделения царств мужская проституция при святилищах Яхве, которую признает и сам автор на с. 96, в то время как гомосексуализм у эллинов назывался «персидской любовью» и получил распространение никак не раньше Греко-персидских войн, т. е. должен быть лет на 200–300 младше иудейского? Это далеко не единственный пример откровенной клеветы на греко-римский мир в этой книге: например, на с. 30 Валенсен пишет: «Римляне, чтобы подорвать их [иудеев] нравственность, издали указ о том, что мужья обязаны

носительно божественного, где форма созерцания была, пожалуй, единственной уважаемой философами формой богообщения, ибо в созерцании свободный соотносится со Свободным. У Порфирия этот момент созерцания, позаимствованный у Плотина, тоже присутствует, но он для него совершенно неестествен. Созерцание пронизывает всю философию Плотина, ибо всякое творчество, со-

иметь сношения с женами во время менструаций». Не было у римлян, наверное, в I в. до н. э. других забот, только нравственность иудеев! На самом деле озабоченный упадком рождаемости Август издал не только этот, но целый пакет законов с тем, чтобы поправить положение; конкретно этот законодательный акт основывался на традиционном римском представлении о том, что время регул — наилучшее для зачатия (см.: *Гуревич Д., Рапсат-Шарлье М.-Т.* Повседневная жизнь женщины в Древнем Риме. М., 2006. С. 82). В свете того, что мы говорили об антиэллинской полемике в I части нашей работы, рассуждения Валенсена более чем понятны. Но нас здесь интересуют не сами эти суждения: чрезвычайно интересна перцепция иудейством гимнасия и наготы. Если иудейские юноши, обнажившись, действовали по поговорке: «Заставь дурака Богу молиться, он себе лоб разобьет», то это их недомыслие, несомненно, имело глубокие основания в культуре. Здесь нужно всерьез говорить о культуре сокрытости, прикровенности у иудеев и вообще на Востоке и культуре непотаенности, наготы на Западе, а не баловаться дешевым резонерством. Если мы, например, читаем, что «нагота приравнивалась ими [древними иудеями] к половому акту; предстать в чем мать родила перед близкими родственниками было равносильно инцесту» (С. 117), что они настолько стыдились своего обрезания, что «еврейские атлеты, участвующие в Олимпийских играх <...>, носили фальшивую крайнюю плоть — словно маленький паричок» (С. 132), если сам автор, получивший европейское образование, воспринимает нудистские пляжи не иначе как в перспективе соития (С. 117), то мы, разумеется, должны предполагать в евреях (и отнюдь не только в них) не излишний ригоризм или стыдливость, а сознание, находящееся в состоянии крайнего диссонанса с эллинским и европейским.

гласно Плотину, есть созерцание. У Порфирия созерцание замкнуто строго в богословской сфере, и, уж конечно, не есть творчество[232]. Сами тек-

[232]Здесь же нужно сказать и о совершенно разных психологических представлениях учителя и ученика: «Мы были умными сущностями», говорит Порфирий в трактате *О воздержании* (I, 30, 6–7). Это, безусловно, слова Плотина, но что вкладывают тот и другой в это понятие? В отличие от Плотина Порфирий совершенно не признает трех платоновских начал в человеке, поэтому различия начинаются уже на уровне антропологии. Если, согласно Плотину, человек суть реализация страдательного, яростного и умного начала, причем и сам человек и его душа, то, по Порфирию, таких начал два: собственно ум, и здесь не стоит обольщаться — он полностью равен у Порфирия рассудку, т. е. νοῦς, λόγος и λόγισμός у него в психологическом контексте всегда синонимы, итак, рассудок + то, что философ называет то τὸ ἄλογον, то τὸ παθητικόν, то «пневмой, то «охэмой», т. е. средством передвижения и выражения. Из этих вот двух начал — разумного и неразумного — состоят, повторюсь, и человек, и душа. Вот из этого-то, казалось бы, незначительного различия вытекает принципиально разное понимание человека, его души и ее судьбы у этих по-видимому близких мыслителей. «Я» у Порфирия — это рассудок, у Плотина — высшая часть души, имеющая такой же тройственный состав, как и сам человек, при этом «я» у Порфирия страдательно, у Плотина бесстрастно, соответственно, у Порфирия бессмертен рассудок, у Плотина все живое, что жило в человеке; соответственно, у Порфирия нет метемпсихоза в животных, и вообще мало о метемпсихозе, и душа мудреца его может избегнуть, а у Плотина есть и метемпсихоз в животных, и много о нем, а иногда и с радостью от созерцаемого, ибо, как войско, идущее в бой, входят души в единичные тела, взирая на своего императора, повинуясь ему и блаженствуя в битве и самой смерти. Вполне ясно, что будущая эпоха сполна востребует именно Порфириеву антропологию, а равно и демонологию, теснейшим образом с антропологией связанную. У самого Порфирия мы встречаем учение о некоем главе демонов, в *Философии из Оракулов* он отводит эту роль Серапису-Плутону на пару с Гекатой, материальные духи, упоминаемые Порифрием (например, *О воздержании*, II,

сты Плотина полны замечательнейшими описаниями, свидетельствующими о способности этого человека быстрее видеть, чем анализировать. Мысль Порфирия этого лишена, речь его весьма часто экспрессивна, но совершенно лишена монументальных образов, какие мы встречаем порой у его учителя. С мудрецом же в библейском смысле у Порфирия есть как минимум два родовых сходства: во-первых, иудейский мудрец — это судья, различающий добро и зло, например, *3 Цар.* 3, 9 (ср.: Порфирий. *О воздержании*, I, 8, 1–2); во-вторых, мудр тот, кто исполняет закон Бога (Втор. 4, 5–6; ср.: *О воздержании*, I, 28, 3). Понятно, что совпадение в столь фундаментальных положениях приводит к схожести во многих следствиях из них и в конечном счете к единому тону, настроению, эстетике умозрения.

Заключение

Исходя из всего сказанного выше, — а прошли мы немалый путь, поставив в связь с Востоком представления философа о человеке и его душе, обществе, времени, истории, мире как одушевленном и изменяющемся целом, — дерзнем изложить некоторые промежуточные выводы, которые хотя и не могут претендовать на окончательность (ввиду отсутствия анализа взаимосвязи умозрений с эллинской философской традицией), однако же ценны и сами по себе, и как части возможного целого.

Резюмируя значительнейшее на русском языке исследование о Порфирии, А. Ф. Лосев чрезвы-

46, 2) затем будут встречаться и у Григория Назианзина, и у Мефодия Олимпского.

чайно ясно и выразительно характеризует мыслителя:

> Наставительная сущность «Письма [к Марцелле]» тоже производит, скорее, впечатление какой-то безвыходности и бессилия выйти из жизненного тупика. Эта его больная и бедная жена с семью детьми, эта его проповедь воздержания от брачных отношений, эти его постоянные и настойчивые ссылки на умозрение — все это производит на нас какое-то, мы бы сказали, слабое, трогательное, но прежде всего беспомощное впечатление <...>. К этому приводит, собственно говоря, изучение и всех других произведений Порфирия, небывало разнообразных по тематике, не очень решительно базирующихся на триипостасной диалектике Плотина и мечущихся от философского умозрения к магической демонологии и обратно <...>. Эта трагическая эстетика Порфирия была у него, конечно, результатом переживания всемирно-исторических катастроф его времени <...>. Весь этот мрачный и величественный результат философской эстетики Порфирия явно взывал к новым формам неоплатонизма <...>[233].

Этот вот взгляд на Порфирия как на представителя уходящей эпохи кажется мне в корне неправильным. Неправильным от первого до последнего слова: «наставительная сущность» — обычный тон для малоазийской литературы премудрости; проповедь воздержания — общее место, но как раз не в сходящей на нет античной философии, но в современных Порфирию ближневосточных харизматических движениях. Ссылки на умозрение, эпизодически встречающиеся у Порфирия в основном в связи с воспоминаниями об

[233] История античной эстетики: Последние века. Кн. 1. М., 1988. С. 118–119.

учителе и его учении, на фоне его собственной концепции теургии имеют столь малый вес, что должны, мне кажется, пониматься как приправа к основному блюду. Кроме того, они настолько задорны, что ни о какой беспомощности в связи с ними не может быть и речи. «Бедная, больная жена», добровольно взятая, так сказать, на воспитание, исключительно хорошо оттеняет величие этого сильного, отлично понимающего, что он делает, восточного человека. Разнообразие сочинений Порфирия — нагляднейшее свидетельство его универсализма, способности действовать по принципу «я возьму свое там, где я увижу свое»; этот универсализм, а равно и, прямо скажем, некоторая экзистенциально окрашенная хаотичность его сочинений отнюдь не предполагают никаких «метаний», но свидетельствуют об интуитивном нащупывании и самим философом, и его читателями новых, не эллинских оснований философствования. С величайшим дерзновением мыслитель погружает отвлеченные нравственные максимы в историю и религию, превращая их в теургические, ритуальные императивы. Он смотрит на эллинское, да и на всякое другое наследие как на доставшуюся ему по праву добычу[234]. Никаких всемирно-исторических катастроф его мир — мир нарождающихся «святых обществ» — не претерпевает; я совершенно не вижу у Порфирия сознания причастности к Империи, Риму или Элладе, об эллинах он прямо говорит как о «народе наиболее родственном нам»[235]. Но кому «нам»? Очевидно, не-римлянам, да и сирийцам вряд ли. В Порфирии, в самом деле, чувствуется будущее,

[234] Несколько утрирую, чтобы подчеркнуть принцип.
[235] *О воздержании*, IV, 2, 1.

но это будущее неэллинское, и потому, даже если и философское, то не относящееся к собственно эллинской философии. Одним словом, я думаю, что Порфирия нужно понимать как одного из «отцов» нарождавшейся ближневосточной цивилизации, уже расцветшей в III в. н. э. в Персии и имевшей в ближайшее же время захлестнуть Средиземноморье, превращая, если мне будет позволено чуть-чуть развлечься словесной игрой, немногочисленных оставшихся римлян сначала в ромеев, а затем в румын и ромалов. Само собой ясно, что собственно эллинское прошлое, которым жил еще Плутарх Херонейский, оказалось совершенно не нужным ни Порфирию, ни более поздним философствовавшим от имени Платона азиатам. Именно начиная с Порфирия мы перестаем иметь возможность не обращать внимание на явление «псевдоморфоза», т. е. существования новых смыслов в мысленных формах, унаследованных от ставших чуждыми учителей; это явление богато представлено также и в византийском христианстве, во многом параллельном философски оформленному семитическому язычеству, которое по недоразумению называют иногда неоплатонизмом.

Итак, нам остается лишь окинуть единым взглядом пройденный нами путь. Всю первую часть мы посвятили описанию и выявлению основных черт того противостояния эллинов и варваров, которое было системообразующим для формирования европейской ментальности в рамках коей существуют и эта работа, и ее автор. Не без скорби вынуждены мы были говорить об антагонизме эллинов и персов, ибо последним европейский мир обязан не только существенными чертами монотеистической и мессианской идей, вос-

принятых европейцами через христианство, само, в свою очередь, бывшее сплавом послепленного, претерпевшего персидское влияние иудаизма и религии эллинистической, т. е. религии, уже вступившей во взаимодействие с месопотамским и персидским миром[236], но, что весьма и весьма показательно, как первым памятником Платону[237], так и заступничеством за последних его диадохов[238]. Мы подчеркнули также огромное различие, существовавшее между эллинами и македонянами — факт чрезвычайно важный в перспективе корректного использования термина «эллинизм» и понимания того, что, собственно, для эллинов участие в македонской экспансии в Азию означало не что иное, как варваризацию. Затем мы перешли к обозрению тех форм идеологической борьбы, которые были распространены на Ближнем Востоке (чтобы в перспективе увидеть,

[236] О религии македонско-эллинской элиты на Востоке, деяниях великого Тимофея Элевсинского и вообще религии эллинизма как предшественнице христианства следует говорить отдельно.

[237] Его воздвиг в Академии сразу по смерти великого мыслителя некий перс Митридат, посвятив музам. См.: *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Указ. соч. С. 154.

[238] Напомню, что пункт о возможности для неоплатоников преподавать философию на территории Византии, не подвергаясь уголовным преследованиям (которым они подвергались после закрытия в 529 г. Академии), был одним из условий Хосрова при заключения мира 532 г. между персидской монархией, давшей приют Дамаскию и его ученикам, и незадачливым Юстинианом, жестокости и интеллектуальным амбициям которого мы обязаны как бессмысленными юридическими забавами вроде сборника латинских законов в греко- и арамеоязычной империи или осуждением умерших в мире с церковью богословов, так и бедами пострашнее, вроде кровавых расправ с несторианами, ставших в недалеком будущем одной из решающих причин триумфального шествия ислама по всему Востоку.

как эта вавилонско-иудейско-финикийская идеология станет потом официальной идеологией Византии), и показали совершенно иной римский путь (чтобы в перспективе увидеть контекст, в котором суждено будет родиться новоевропейскому, «готическому» сознанию). Эта картина интеллектуальных движений и культурных настроений задала нам ту систему координат, пользуясь которой мы стали определять место Порфирия в интеллектуальной истории Цивилизации, посвятив эту часть работы характеристике этого мыслителя по одной из осей. Здесь мы начали с простейших форм самопрезентации, с «мы» и «они» у Порфирия, и сразу наткнулись не просто на восточное влияние, но на азиатскую целину, невозделанную мистериями Деметры и духом афинской политии. С первых же шагов мы начали констатировать внешний для мыслителя характер эллинской образованности. Взяв эти «мы» и «они» как принципы, как дух и природу, мы нашли опять же неэллинское отношение их друг к другу. Свойственное Порфирию отчуждение от природы и ее демонизация обратили наш взгляд и на сопутствующие духовные феномены, в первую очередь — на семитическое представление о ритуальной чистоте, фактически без купюр воспроизводимое в своей философии Порфирием. Это привело нас к возможности выйти к пониманию тех предельно общих моделей, которые формируют более частные моменты мировоззрения. В этой связи мы говорили о вавилонском времени, «оанитстве», мире-«оламе» и других реалиях, связанных со способами представлять мир и его историю. Затем мы обратили внимание на то, как Порфирий средствами эллинской философской традиции пытается реформировать эллинскую рели-

гию (в приватном масштабе, разумеется); мы показали как в имена и образы эллинских богов под видом рационального их истолкования вчитываются содержания семитской религии, причем одни из самых архаичных ее содержаний. Здесь мы показывали, как личные формы позднейшей религиозности перетекают у Порфирия в магические, и наоборот: интеллектуальные боги неотличимы от астральных, божественное как умопостигаемое неотделимо от божественного-в-вещах, учители и наставники сливаются с «отцами», носившими Бога в своем теле, и вообще все эллинское становится не только неотделимым и неотличимым от семитического, но и понятым благодаря ему и через него; здесь же мы показали, что Порфириевы представления о времени и вечности находятся в связи именно с восточной, а не с греческой традицией.

В заключении мы говорили о психологии мыслителя и опять наблюдали неразрывную связь его представлений о душе со стоическими и, шире, ближневосточными. Таким образом, оказалось, что буквально все касающееся «философии духа» у нашего мыслителя либо прямо неэллинского происхождения, либо хотя и могло быть почерпнуто из эллинской философии, но находится в теснейшей связи с Азией.

В следующей части нашей работы (а мы не оставляем надежды издать Порфирия полностью), характеризуя мысль Малха по «оси эллинства», нам предстоит помимо анализа его логотеологии говорить также и об эллинской религии с ее содержательной стороны; предстоит увидеть, как отвлеченнейшая из наук связана с конкретнейшим и древнейшим из знаний.

Содержание

От составителя и переводчика 3

Порфирия отправные точки [в движении] к умопостигаемому (Сентенции) 5

О воздержании от одушевленных 49

Порфирия философа [письмо] к Марцелле 237

Об изваяниях 265

Послание к Гавру 283

Хроника. Фрагменты 339

Истории философии. Фрагменты 365

Приложения

Макс Поленц. Стоя и семитизм (Пер. с нем. В. М. Линейкина) 387

Иоганнес Лейпольдт. Греческая философия и раннехристианская аскеза (Пер. с нем. В. М. Линейкина) 415

Сидаш Т. Г. Философия Порфирия сквозь призму древних культур 497

Порфирий. Сочинения / Пер. с древнегреческого Т. Г. Сидаша. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. — 660 с.
П60
ISBN 978-5-288-05156-2

Порфирий — древнегреческий философ, представитель неоплатонизма. Ученик Плотина, издавший его сочинения, автор жизнеописания Плотина.

Собранные в данном томе сочинения Порфирия посвящены этико-теологическим и психологическим проблемам. Выбор публикуемых здесь произведений обусловливался малодоступностью их для русского читателя. В основу книги положено французское издание Э. Лассэ (Париж, 1982).

В Приложении даны статьи немецких ученых Макас Поленца «Стоя и семитизм» и Иоганнеас Лейпольда «Греческая философия и раннехристианская аскеза» в переводе В. М. Линейкина, которые помогут читателю сориентироваться в круге освещаемых Порфирием вопросов.

Издание предназначено для специалистов и всех интересующихся античной философией и культурой.

ББК 63.3(0)32

ПОРФИРИЙ

Сочинения

Художественное оформление *Е. А. Соловьевой*
Корректор *А. Б. Рубцова*
Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Подписано в печать 14.10.2010. Формат 84×100 1/32.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 32,18. Заказ № 331

Издательство СПбГУ.
199004, С.-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21
Тел./факс (812) 328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru www.unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41